

Tilburg University

Preken met klassiekers. De rijkdommen van tweeduizend jaar reflectie op de Heilige Schrift

Schoot, Henk

Publication date:
2015

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Schoot, H. (Ed.) (2015). *Preken met klassiekers. De rijkdommen van tweeduizend jaar reflectie op de Heilige Schrift*. Faculteit Katholieke Theologie.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Preken met klassiekers

*De rijkdommen van tweeduizend jaar
reflectie op de Heilige Schrift*

onder redactie van Henk Schoot



School of Catholic Theology

Preken met klassiekers

onder redactie van Henk Schoot

Bijdragen themadag

Tilburg School of Catholic Theology

18 juni 2015

Inhoudsopgave

Voorwoord Henk Schoot	5
 Marcel Sarot	
Preken met klassiekers – Een homiletisch pleidooi vanuit de theologische hermeneutiek	7
 Bram van de Beek	
Preken met de Griekse vaders	17
 Paul van Geest	
Augustinus' <i>In Iohannis euangelium tractatus</i> als bron voor de hedendaagse prediker	31
 Mark-Robin Hoogland C.P.	
Thomas The 'Unheard' Preacher	47
 Wim Moehn	
Preken met Calvijn	59
 Over de auteurs	69
 Colofon	71

In de kerkelijke verkondiging staat de uitleg van het Woord van God centraal. Om dat Woord te begrijpen en de hermeneutische distantie te overbruggen, heeft de prediker de exegese nodig. Maar ook kerkvaders en theologen bieden hulp. Want zij zijn het die het Woord in de geschiedenis van de kerk doorgeven, overleveren. Zij blijken vaak een verrassende, frisse en boeiende uitleg te geven aan de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament; een uitleg ook die gericht is op het hart, op het geestelijk leven. In toenemende mate wordt daarom de hulp van deze ‘klassiekers’ ingeroepen om het Woord vandaag verstaanbaar te maken. De groeiende aandacht voor preken uit de traditie heeft ervoor gezorgd dat er veel materiaal beschikbaar is waaruit de hedendaagse prediker kan putten. Bovendien zorgen de ontwikkelingen op internet ervoor dat dit materiaal ook steeds toegankelijker wordt.

Het belang van de ‘klassiekers’ voor de prediking van vandaag wordt bevestigd door het recent gepubliceerde (2015) Directorium voor de Homiletiek van de Congregatie voor de Eredienst. Dit Directorium zegt: “Vertrouwdheid met de geschriften van de Kerkvaders en de Heiligen kan de predikant inspireren om zijn mensen te voorzien van een begrip van de lezingen tijdens de H. Mis dat hun geestelijke levens waarachtig zal voeden” (32).

Daarom organiseerde de TST op 18 juni 2015 een themadag over “*Preken met klassiekers*”. Op deze studiedag wilden we laten zien welke betekenis preken uit de traditie kunnen hebben voor de verkondiging van vandaag. We hoorden in het bijzonder van de Griekse kerkvaders, van Augustinus, van Thomas van Aquino en van Calvijn, en we lazen met behulp van de inleiders uit hun werk. De vertaalde teksten van Thomas van Aquino zullen binnenkort worden uitgebracht in een uitgave van het Thomas Instituut: de Academische Preken van Thomas van Aquino.

De lezingen die tijdens de themadag werden gehouden, waren gebaseerd op de bijdragen die nu in deze bundel zijn opgenomen. De bijdragen in deze bundel zijn uitgebreider dan de lezingen, en geven zo nog meer achtergrond bij het thema. Wij danken de inleiders zeer, dat zij al geruime tijd voorafgaande aan de themadag teksten ter beschikking wilden stellen. Zo werden we in staat gesteld om deze bundel samen te stellen als dienst aan de deelnemer. Wij wensen u veel lees- en preekplezier.

Namens de TST

Henk Schoot

Hoofddocent Systematische Theologie
Directeur Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University)

Preken met klassiekers

Een homiletisch pleidooi vanuit de theologische hermeneutiek

Inleiding

Het is een publiek geheim dat in de katholieke traditie de preek niet altijd de aandacht heeft gekregen die zij verdient. In dit opzicht kunnen wij iets leren van onze protestantse broeders en zusters, bij wie de preek veelal het centrale onderdeel van de liturgie is en daarom als vanzelf wel veel aandacht krijgt. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft stelling genomen tegen de katholieke veronachtzaming van de preek en gepleit voor een voluit Bijbelse verkondiging: 'Alle kerkelijke prediking ... moet ... in de Heilige Schrift haar voedsel en haar regel vinden' (DV 21). Hier doet zich echter een tweede probleem voor: niet alle hedendaagse wetenschappelijke exegese belicht de boeken van de Bijbel *als Heilige Schrift*, en vaak is het niet eenvoudig om de opbrengsten van wetenschappelijke studie in een inspirerende preek te vertalen. De historisch-kritische exegese informeert ons over hoe de tekst tot stand is gekomen en hoe de hedendaagse geschiedwetenschap aankijkt tegen de in de tekst beschreven gebeurtenissen, en ook over wat de tekst in zijn oorspronkelijke context betekende. Dat is interessant en belangrijk, maar het zegt ons nog niet wat boodschap van de tekst voor ons vandaag is – en dat is waar het om moet gaan in de preek.

In het licht van de focus van de contemporaine wetenschappelijke benadering van de Bijbel verbaast het niet dat de concilievaders op Vaticanum II wijzen op een andere bron van kennis van de Schrift:

De Bruid van het vleesgeworden Woord, de Kerk, onderricht door de Heilige Geest, geeft zich alle moeite om een steeds dieper inzicht te krijgen in de heilige Schriften teneinde haar kinderen voortdurend het voedsel te kunnen geven van Gods woorden. Daarom ijvert zij ook voor de studie van de Oosterse en Westerse Vaders en van de Liturgieën (DV 23).¹

De laatste zin, waarin men pleit voor de studie van de Schrift in samenhang met kerkvaders en liturgie, wint nog aan betekenis wanneer men de geschiedenis van deze tekst bestudeert. Dan ziet men, hoe een passage waarin het vooruitgangsgeloof toegepast werd op de uitleg van de Schrift, steeds verder wordt afgezwakt tot zij in de definitieve tekst is verdwenen. Als de oorspronkelijke passage was behouden, had zij de premoderne exegese *de facto* achterhaald verklaard, zoals dat in de praktijk van de wetenschappelijke exegese impliciet vaak wordt gedaan. Impliciet, zeg ik, omdat het zich veelal slechts uit in de afwezigheid van een bespreking van de premoderne exegese. In de definitieve versie van *Dei Verbum* is niet alleen dit exegetisch vooruitgangsgeloof verdwenen, maar is er een verwijzing naar het belang van de kerkvaders voor in de plaats gekomen.² De onderstreping van het belang van de kerkvaders voor de verkondiging is dus niet min of meer terloops in de tekst van *Dei Verbum* terechtgekomen, maar daar heel doelbewust ingevoegd.

Joseph Ratzinger stelt in zijn commentaar op deze passage dat zij voortkomt uit het streven van een minderheid om een ongebreideld biblicisme (een soort *sola scriptura*) te vermijden en de traditie de haar toekomstende plaats te geven.³ Dit is ongetwijfeld een correcte historische verklaring van waarom de concilievaders hebben geschreven wat zij hebben geschreven. Ook bij conciliedocumenten echter moet men, net als bij de Heilige Schrift, beide vragen stellen. Ten eerste: Wat hebben de schrijvers in hun eigen context willen zeggen? En ten tweede: wat is de boodschap van deze tekst voor ons hier en nu? Dan is een ongebreideld biblicisme nauwelijks een reëel gevaar, zo zou ik denken. Toch blijft aandacht voor de lezing van de Schrift in de traditie van Kerk en theologie van groot belang. In een recent geschrift gaat de Congregatie voor de Eredienst hier nader op in.

1 Dat men hierbij ook de prediking op het oog heeft, blijkt uit het vervolg van DV 23. DV = *Dei Verbum*, dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring

2 Zie het commentaar van Joseph Ratzinger in: Herbert Vorgrimler e.a. (red.), *Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare* Bd. II [LThK² Bd. 13] (Freiburg: Herder, 1967), 574–575.

3 Ratzinger, t.a.p., 575.

Volgens het recent gepubliceerde (2015) *Homiletisch Directorium* van de Congregatie voor de Eredienst is het van cruciaal belang dat in de homilie – de verkondiging in een eucharistieviering – vanuit de *Schrift* of andere liturgische teksten het Paasmysterie wordt uitgelegd (9–12). Het *Directorium* beklemtoont dat wij ons hierbij niet moeten blindstaren op afzonderlijke Schriftteksten, maar deze dienen te plaatsen in het geheel van de Schrift en te lezen in de levende traditie van de hele Kerk. De Schrift is immers veeleer in het hart van de Kerk dan op documenten geschreven, en de geestelijke interpretatie van de Schrift is door de Geest aan de kerk toevertrouwd (HD 17/2).⁴ En die geestelijke interpretatie treffen wij dus in de traditie van de Kerk, die daarom ook de eerste context (horizon) moet zijn voor de uitleg van de Schrift (HD 20):⁵

De grootmeesters van de geestelijke interpretatie zijn de kerkvaders, die merendeels pastores waren, en wier geschriften een weergave zijn van de uitleg van het Woord van God zoals zij die in de liturgie aan de mensen voorhielden. ... Vertrouwdheid met de geschriften van de Kerkvaders en de Heiligen kan de predikant zeer helpen om de geestelijke betekenis van de Schrift te ontdekken. Het is uit de preken van de vaders dat wij leren hoe diepgaand de eenheid van Oude en Nieuwe Testament is. Van hen kunnen wij leren de ontelbare figuren en patronen van het Paasmysterie te herkennen die vanaf de dageraad van de schepping in de wereld aanwezig waren en die zich verder ontvouwen in de geschiedenis van Israël die culmineerde in Jezus Christus. Het is van de vaders dat wij leren dat nagenoeg elk woord van de geïnspireerde Schriften onverwachte en onpeilbare rijkdommen kan prijsgeven wanneer het wordt overwogen in het hart van het kerkelijk leven en gebed. De *Catena Aurea* van Thomas van Aquino blijft een weergaloos middel ter ontsluiting van de rijkdommen van de vaders (25).

Tevens beklemtoont het *Directorium* dat het belangrijk is dat in de patristiek recent flinke vooruitgang is geboekt, en onderstreept het onder verwijzing naar *Presbyterorum Ordinis* 19 het belang van de studie van de patristiek en van andere kerkleraren.

Even verderop zegt het *Directorium*: ‘Het Concilie liet ons ... een aansporing voor predikers na om zich vertrouwd te maken met de rijkdommen van tweeduizend jaar reflectie op het woord Gods die het katholiek erfgoed vormen’ (25). Daarbij stelt het *Directorium* de vraag, hoe de prediker deze aansporing (en nog een paar andere) in praktijk kan brengen. In antwoord op die vraag beveelt het *Directorium* de methode

⁴ HD verwijst hier aan CKK 113 en naar Origines, *Homiliae in Leviticum*, 5, 5.

⁵ HD 20 verwijst hier naar Benedictus XVI, *Verbum Domini* 29.

van de *lectio divina* aan. Hierin worden vier stadia onderscheiden:

- (1) *Lectio*. Hierbij is de centrale vraag: wat zegt de tekst zelf?
Hier heeft de hedendaagse wetenschappelijke exegese zijn plaats.
- (2) *Meditatio*. Hier is de centrale vraag: wat zegt de tekst aan ons?
- (3) *Oratio*. Hier is de centrale vraag: wat zeggen wij de Heer in antwoord op deze tekst? Vraaggebed, voorbede, dankgebed, lofprijzing.
- (4) *Contemplatio*. Hier is de centrale vraag: welke verandering van geest, hart en leven vraagt de Heer van ons? (27, met een lang citaat uit Benedictus XVI, *Verbum Domini* 87)⁶

Over het tweede stadium in de *lectio divina*, de *meditatio*, zegt HD32 vervolgens: 'Vertrouwdheid met de geschriften van de Kerkvaders en de Heiligen kan de predikant inspireren om zijn mensen te voorzien van een begrip van de lezingen tijdens de H. Mis dat hun geestelijke levens waarachtig zal voeden.' Met andere woorden, de geschriften van de Kerkvaders en de Heiligen kunnen ons helpen de boodschap van de Schrift voor ons hier vandaag te verstaan.

Hierbij rijst de vraag hoe dit in zijn werk gaat. De geschriften van de Kerkvaders en de Heiligen zijn net als de Heilige Schrift geschriften uit het verleden, en vaak zelfs uit een ver verleden. Hoe kunnen zij ons dan helpen, de betekenis van de Schrift voor het heden te verstaan? Vanuit de hedendaagse hermeneutiek valt hierover meer te zeggen.

Hermeneutische overwegingen bij het gebruik van 'klassiekers' bij de preekvoorbereiding

Hoe kunnen de geschriften van Kerkvaders en Heiligen ons helpen de boodschap van de Schrift voor ons hier en nu te verstaan? Om dit te begrijpen kunnen wij een beroep doen op de hermeneutiek. Ik knoop dan graag aan bij Hans-Georg Gadamer, wiens hermeneutiek⁷ nog steeds zeer waardevol is voor de verkondiging. Gadamer heeft ons geleerd om over de interpretatie van teksten te denken in termen van horizonen: de tekst heeft een horizon, de lezer eveneens. Als de lezer zijn eigen horizon verabsoluteert, zal hij in veel gevallen niet in staat zijn, te zien dat de Bijbel iets anders zegt dan wij verwachten. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer iemand het

6 Over de *lectio divina*, zie Wim Reedijk, *Zuiver lezen: De Bijbel gelezen op de wijze van de vroegchristelijke woestijnvaders* (Budel: Damon, 2006). Bij de praktijk van de *lectio divina* kunnen de boeken van J. Bots SJ een hulp zijn: *Mij geschiede naar Uw Woord: Meditatie bij de zondagsevangeliën van het jaar C* (Brugge: Tabor, 1988); *Ik ben met u alle dagen: Meditatie bij de zondagsevangeliën van het jaar A* (Brugge: Tabor, 1989); *Komt allen tot mij: Meditatie bij de zondagsevangeliën van het jaar B en register* (Brugge: Tabor, 1990).

7 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode I en II* (Gesammelte Werke I en II) (Tübingen: J.C.B. Mohr: 1990, 1993). Nuttig zijn ook: Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* tr. and ed. David E. Linge (Berkeley: Univ. of California Press, 2008) en Arie Zwiep, *Tussen tekst en lezer: Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek* (Amsterdam: VU University Press, 2013), 169–223.

zesde (of in een andere telling: het zevende) gebod ('Pleeg geen overspel' – Ex. 20:14) verstaat als een absoluut verbod op het hebben van buitenechtelijke seks. Niet alle vormen van buitenechtelijke seks vallen in het Oude Testament onder de categorie overspel. Het gaat uitsluitend om het hebben van seks met een vrouw die (als dochter, verloofde of echtgenote) aan iemand anders toebehoort. Het bezoek van prostituees wordt soms wel afgekeurd (Spr. 29:3, 31:3, maar vgl. Gen. 38), maar valt niet onder het verbod op overspel.⁸ Iets soortgelijks geldt voor het verbod op vloeken; ook dat is in de tien geboden niet terug te vinden. Uit alles blijkt dat in de Bijbel wel wordt gevloekt, en dat dit vloeken niet wordt afgekeurd; het tweede gebod moet dus op iets anders betrekking hebben, en wel, vermoedelijk, op misbruik van Gods naam bij het geven van een getuigenis voor het gerecht.⁹ Zo zijn er heel veel voorbeelden te geven waar wij, vanuit onze context, de neiging hebben iets in de tekst te lezen wat er, wanneer je leest vanuit de horizon van de tekst, niet staat. Een focus op de horizon van de tekst kan ons helpen, oog te krijgen voor wat er wél staat.¹⁰ Zo kunnen wij opnieuw leren van deze oude teksten.

Gadamer maakt echter ook duidelijk dat de betekenis van de tekst niet samenvalt met de *oorspronkelijke* betekenis van de tekst. Een exclusieve focus op de oorspronkelijke horizon van een tekst helpt ons ook niet om de boodschap van die tekst te verstaan. Voor ons krijgt een tekst pas betekenis op het moment dat hij in onze horizon gaat functioneren. Dan kan het toch legitiem zijn, om in de tien geboden een absoluut verbod op overspel te lezen. Dat kan het geval zijn omdat ons inzicht is gegroeid, bijvoorbeeld doordat Jezus ons nieuw inzicht in de aard van het huwelijk heeft gegeven, maar ook doordat onze context een andere is dan die van de auteur van de tien geboden: het huwelijk fungeert in onze tijd anders. Een tekst heeft dus niet slechts één betekenis, de oorspronkelijke, maar een overmaat aan betekenissen: in nieuwe omstandigheden moeten wij de betekenis opnieuw ontdekken.¹¹

In dat proces is de interpretatiegeschiedenis van teksten van belang, en wel om twee redenen. In de *eerste* plaats zien wij in die interpretatiegeschiedenis hoe men in eerdere eeuwen dezelfde hermeneutische beweging heeft voltrokken als wij nu moeten doen, maar dan voor andere horizons: Augustinus, Thomas en Calvijn hebben de Schrift geïnterpreteerd binnen hun horizon. En voorzover hun interpretatie succesvol was, heeft een horizontversmelting plaatsgevonden: doordat zij focusten op de horizon van de tekst, en daarvan leerden, werd hun eigen horizon verrijkt. Daarvan kunnen wij op onze beurt leren. Als wij zien hoe

8 Zie Roland de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde: De instellingen van het Oude Testament* deel 1 (Roermond/Maaseik: Romen), 75–77.

9 Zie bijv. Paul Sanders, 'Toen zei David: God verdoeme mij...', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 55 (2001), 286–300.

10 Aldus Vincent Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken: Studies in de wijsgerige theologie* (Kampen: Kok Agora, 1988), 27–28 en Benedictus XVI, *Verbum Domini* 87.

11 Brümmer, *Over God gesproken*, 26–29.

een Bijbeltekst in eerdere horizonten heeft gefunctioneerd, ontwikkelen wij gevoel voor de overmaat aan betekenis die in die tekst aanwezig is, en dat helpt ons om voor onze tijd een analoog proces te voltrekken. De interpretatiegeschiedenis van een tekst is echter niet alleen een reeks voorbeelden van hoe een tekst zou kunnen worden geïnterpreteerd. Zij opent niet alleen interpretatiemogelijkheden, maar sluit ook interpretatiemogelijkheden af, namelijk waar in de loop van de interpretatiegeschiedenis een consensus is gegroeid dat een bepaalde interpretatie, zelfs al lijkt de oorspronkelijke betekenis van de tekst deze niet uit te sluiten, ingaat tegen Gods bedoelingen voor ons. Dit is de *tweede* reden voor het belang van de interpretatiegeschiedenis. Om nog eens terug te komen op de tien geboden: wij kunnen niet zomaar van de tijd van Exodus naar de tijd van vandaag springen, maar moeten rekening houden met de interpretaties die in de loop van de tijd van Exodus zijn gegeven, door Jezus, door Paulus, door de kerkvaders, door middeleeuwse theologen, door het magisterium. Die interpretatiegeschiedenis sluit bepaalde mogelijkheden af. Zo is ons inzicht in de aard van overspel gegroeid in die zin, dat voor man en vrouw nu dezelfde regels gelden. Mannelijk prostitutiebezoek valt nu *wel* onder het verbod. In veel gevallen is hier sprake van voortschrijdend inzicht: wij achten apartheid en slavernij niet verenigbaar met de Schrift, en leggen afzonderlijke teksten overeenkomstig deze normen uit. Soms laten zich ook vragen stellen bij interpretaties uit het verleden en moeten wij terugkeren van wegen die daar werden ingeslagen. Ook in die gevallen is het echter nuttig, een overzicht te hebben van interpretaties uit het verleden.

Het belang van 'klassiekers' voor de preekvoorbereiding: Balans

De concilievaders en het *Homiletisch Directorium* wijzen dus op het belang van premoderne bijbelcommentaren, en met name die van de kerkvaders en kerkleraren, voor de prediking. Het is goed dat het Homiletisch Directorium het pleidooi van Vaticanum II uitvoeriger, concreter en met meer nadruk herhaalt, want sinds Vaticanum II is er op dit gebied veel te weinig vooruitgang geboekt, is mijn indruk. Homiletiek is niet mijn vakgebied, dus ik kan op dit gebied niet met gezag spreken. Bij de voorbereiding van deze bijdrage ben ik naar de Universiteitsbibliotheek van de Universiteit Utrecht gegaan. De systematische catalogisering van de boeken aldaar maakt het mogelijk, naar de kast met de belangrijkste homiletische werken te gaan. Dat zijn er veel, en in een aantal van die werken is ook aandacht voor de prediking van vroegkerkelijke en middeleeuwse auteurs, terwijl in andere werken in detail wordt ingegaan op de praktijk van de preekvoorbereiding. In géén van de werken die daar staan wordt echter een verband gelegd tussen beide. Nergens wordt de rol van de studie van 'klassiekers' bij de praktijk van de preekvoorbereiding besproken. In de homiletiek, zo constateer ik, is het pleidooi van Vaticanum II voor het gebruik van kerkvaders bij de preekvoorbereiding nog niet geland. Het is te hopen dat het *Homiletisch Directorium* er aan kan bijdragen dat dit alsnog gebeurt.

Ik zou niet durven beweren dat het aan het Concilie te danken is, maar ik denk wel dat de voorwaarden voor een dergelijke landing sterk zijn verbeterd ten opzichte van de jaren zestig. Het *Homiletisch Directorium* merkt op:

Het is providentieel dat, naast de vooruitgang in de Bijbelwetenschap in de afgelopen eeuw, de patristiek een soortgelijke vooruitgang heeft geboekt. Verloren documenten zijn herontdekt, kritische edities van de vaders zijn verschenen, en belangrijke werken van patristische en middeleeuwse exegese zijn nu beschikbaar in vertalingen. Ook de herziening van de lezingendienst in het getijdengebed heeft veel van deze geschriften beschikbaar gemaakt zowel voor predikers als voor anderen (25).¹²

Ook zijn er de afgelopen jaren een aantal overzichten van de geschiedenis van de exegese van Bijbelboeken verschenen. Met name de *Blackwell Bible Commentaries* zijn hier van belang; zij bespreken Bijbelboeken 'through the Centuries,' bijv. in *John through the Centuries*.¹³ Zelfs in het Nederlandse taalgebied, klein als het is, is veel gebeurd. Een groot deel van de preken van Augustinus is – veelal onder inspiratie van het Augustijns Instituut – de afgelopen jaren in het Nederlands vertaald en uitgegeven door uitgeverijen als Ambo en Damon.¹⁴ Het betreft geen wetenschappelijke vertalingen. Zij zijn weliswaar wetenschappelijk verantwoord, maar zij richten zich op de praktijk: daarom zijn zij vaak gebundeld per evangelie, zodat zij zich gemakkelijk laten gebruiken in A-, B- of C-jaar. En voor wie dit nog niet overzichtelijk genoeg is, geeft het Augustijns Instituut op zijn website per zondagslezing commentaar van Augustinus.¹⁵ Ook van veel preken van Thomas van Aquino zijn de afgelopen jaren vertalingen beschikbaar gekomen; hier is ons eigen Thomas Instituut de drijvende motor.¹⁶ Aan protestantse zijde zijn de commentaren van Calvijn niet alleen in het Nederlands vertaald, maar ook wijd verspreid.¹⁷ En mijn stellige indruk is dat de commentaren van Augustinus, Thomas en Calvijn ook daadwerkelijk worden gebruikt;¹⁸ in ieder geval doe ik dat zelf met enige regelmaat. Het is, kortom, een goed moment om, met het *Homiletisch Directorium*, binnen de homiletiek aandacht te vragen voor het belang van premoderne exegese, en

12 Ook in de universitaire wereld in Nederland heeft de afgelopen jaren een herleving van de patristiek plaatsgevonden, met name onder invloed van het Centrum voor Patristisch Onderzoek (een interuniversitair instituut van VUA en TiU).

13 Mark Edwards, *John through the Centuries* (Oxford: Blackwell, 2004).

14 Zie de bijdrage van Paul van Geest aan dit boek.

15 Zie <http://www.augustinus.nl/C89-Liturgisch-jaar.html>.

16 Zie de bijdrage van Mark-Robin Hoogland aan dit boek.

17 Het meest bekend en wijd verspreid is de vertaling die vanaf 1950 bij H.A. van Bottenburg begon te verschijnen en door Kok werd voortgezet, maar er zijn ook oudere en nieuwere (zie <http://www.calvijn.org/artikelen/CommentaarNT.html>) vertalingen.

18 Interessant is in dit verband ook een Engelstalige website voor de preekvoorbereiding als <http://www.textweek.com/>. Op deze website vindt men voor de tekst van de zondag o.m. links naar de Engelse vertaling van de Thomas van Aquino's *Catena Aurea* en andere commentaren van de kerkvaders.

die predikers die de rijkdommen die hier voor het grijpen liggen nog niet hebben ontdekt, hierop te wijzen. Voor ons is dit reden geweest, een themadag over 'preken met klassiekers' te organiseren en een bijbehorend boekje uit te brengen.

Tenslotte: Een praktijkvoorbeeld

Ik wil graag afsluiten met een praktijkvoorbeeld, en wel een tekst van Augustinus die ik inmiddels bij diverse gelegenheden heb gebruikt. Ik kan mij zo voorstellen dat wie niet regelmatig gebruik maakt van 'klassiekers' bij de preekvoorbereiding, beducht is dat het gebruik van dergelijke teksten gemakkelijk leidt tot traditionalisme en tot het leggen van accenten die niet meer passen bij deze tijd. Mijn ervaring is: niets is minder waar! Juist Augustinus en Thomas laten ons soms dingen zien, die wij in zogenaamd moderne theologische lectuur niet aantreffen. Een mooi voorbeeld is het onderstaande citaat van Augustinus, dat een verfrissend inzicht geeft in de plaats van de geboorte van Jezus in de heilsgeschiedenis, juist voor hen die een genderperspectief weten te waarderen:

De vierde schepping

De dag van kerstmis bezorgde het menselijk geslacht grote vreugde om het hoop te laten houden op eeuwig leven. Door de val van de eerste mens zijn wij allen gevallen en zijn ondergang is onze dood geworden. Hij is niet geboren maar geschapen: er was geen vader en geen moeder, maar hij was het werk van God. Dat is de eerste schepping van de mens: Adam uit aarde. De tweede schepping van de mens betrof de vrouw die uit de zijde van de man werd geschapen. Bij de derde schepping van de mens gaat het om de mens die geboren is uit man en vrouw. De vierde schepping is die van de mens die ook God is: daarbij werd Christus geboren uit een vrouw zonder een man.

Onder die vier scheppingen is er slechts één gewoon voor ons. De andere drie bestaan niet voor lichamelijke ogen, maar in het geloof van het hart. De mens gemaakt uit aarde, zonder vader, zonder moeder, valt buiten onze kennis.

De vrouw die gemaakt is uit de zijde van een man valt buiten onze kennis. Wij hebben ze in geloof aanvaard omdat we erover hebben gelezen en gehoord. De derde schepping is voor ons de gewone. Die komt dagelijks voor, want elke dag worden er mensen geboren uit de omhelzing van man en vrouw.

Er was dus al een schepping zonder man of vrouw. Er bestond al een tweede uit een man zonder vrouw. Er bestond al een derde uit een man en een vrouw. Bleef nog over de vierde uit een vrouw zonder man. Maar de vierde schepping heeft

de eerste drie bevrijd. De eerste en de tweede zijn ten val gekomen. Zij hebben door hun ondergang de derde voortgebracht. In de vierde hebben zij het heil gevonden.¹⁹

De heilsgeschiedenis kent een stijgende lijn, en parallel daaraan wordt naarmate wij verder komen de rol van de vrouw steeds groter. Het is wellicht niet de hoofdlijn van de theologie van Augustinus, maar wel een treffende observatie. Het is dit soort observaties dat maakt dat wie eenmaal begonnen is, Augustinus en Thomas te gebruiken, niet meer op wil houden.²⁰

¹⁹ Augustinus' sermo 370,1 in: Augustinus, *Als lopend vuur: Preken voor het liturgisch jaar 2* (Amsterdam: Ambo, 2001), 195. Het citaat is te vinden op <http://www.augustinus.nl/C192-kleiner-Co3.html>. De bundel waaruit het afkomstig is, is uitverkocht. Maar deze is wel in PDF te downloaden van de website van het Augustijns Instituut: http://www.augustinus.nl/uploads/Gelinktebestanden/Augustinus_Als_lopend_vuur.pdf.

²⁰ Graag dank ik Dr Henk Schoot, die mij wees op het *Homiletisch Directorium*.

Preken met de Griekse vaders

1. Inleiding

Als we onderzoek doen naar de preken van de Griekse patres moeten we allereerst bedenken dat we slechts een heel klein deel hebben van de talloze preken die in de Grieks sprekende kerk van de eerste eeuwen gehouden zijn. Die selectie is niet willekeurig, maar om bepaalde redenen. Gewoonlijk zal dit zijn omdat zo'n preek bijzonder heeft aangesproken. Zo kan het heel goed zijn dat veel preken die ons nu zouden aanspreken verloren zijn gegaan omdat ze de hoorders van die tijd niet aanspraken en het dus niet de moeite waard was ze op te schrijven. Bovendien is het niet alleen een zaak van opschrijven, maar ook van overschrijven: welke preken die ooit zijn opgeschreven zijn door latere generaties bewaard omdat zij die ook de moeite en kosten van het overschrijven waard vonden? Daarbij speelt niet alleen de inhoud van de preek een rol, maar ook wie deze gehouden heeft of aan wie deze werd toegeschreven: preken van autoriteiten hebben een voorkeurspositie.

Omdat ik niet alle preken kon lezen, heb ik ook weer een selectie gemaakt: preken die mij interessant leken met het oog op het nadenken over de Griekse patres. Daarbij heb ik gebruik gemaakt van eerdere selecties van onderzoekers voor mij die mij wegwijs leverden, maar die ook elk hun belangen en voorkeuren hadden. Kortom: een inleiding over preken van de Griekse vaders zegt niet alleen iets over hun hermeneutiek, maar ook van de receptiegeschiedenis die een geschiedenis van de hermeneutiek is waarmee oude teksten worden gewaardeerd, geselecteerd en geïnterpreteerd. De laatste stappen van dit hermeneutische proces zijn nog redelijk te construeren omdat we ook over de daarbij niet geselecteerde preken

beschikken, maar de eerdere stappen zijn hooguit te reconstrueren uit externe gegevens. We kunnen echter niet meer nagaan waarom verloren preken, laat staan nooit opgeschreven preken, niet geselecteerd zijn. We kunnen alleen zeggen dat de gekozen preken kennelijk hebben aangesproken en dat weerspiegelt de hermeneutische positie van hen die deze kozen.

In de keuze die ik gemaakt heb probeer ik recht te doen aan verschillende genres van preken, aan hoofdthema's naar inhoud, aan verschillende perioden en aan verschillende hermeneutische methoden. Uiteraard is in dit korte bestek de keuze beperkt.¹

2. Genres

Preken in de vroege kerk hebben niet allemaal hetzelfde karakter en dat heeft effect op de hermeneutische processen die er plaatsvinden. Het eerste onderscheid is dat tussen homilieën die het resultaat zijn van een *lectio continua* van bepaalde Bijbelboeken of delen daarvan enerzijds en preken over thema's of bij bepaalde gelegenheden anderzijds.

Homilieën over Bijbelboeken werden gewoonlijk dagelijks aan het begin van de dag gehouden.²

De inhoud van deze homilieën wordt gestuurd door de tekst van de Bijbel. Hoe deze geïnterpreteerd wordt, hangt echter sterk af van de context en de theologische positie van de uitlegger. De vraag is: 'Wat betekent deze tekst voor ons als lezers en hoorders?' Daarbij wordt aan de tekst betekenis toegekend: waarvoor staat deze? Het accent ligt dus op de tekst die moet worden geïnterpreteerd als een boodschap voor ons. De hermeneutische cirkel is die tussen hoorder en tekst.

Bij de vrije thema's is er meer variatie. Allereerst zijn er preken die zijn gehouden naar aanleiding van bepaalde gebeurtenissen. Daarin is niet een Bijbelgedeelte leidinggevend maar een extern gebeuren.³ Een karakteristiek voorbeeld is een preek van Chrysostemus over een aardbeving die Antiochië heeft verwoest.⁴ Hier gaat het niet om interpreteren van Bijbelteksten, maar om interpreteren van dit natuurgeweld. Opmerkelijk is dat Chrysostemus dit ziet als een daad van God. Het is niet een verschrikkelijk natuurgebeuren waarin de prediker troost brengt van Godswege, maar het is iets wat God ons doet overkomen. Daarbij wordt het

1 Dit artikel moet worden gezien als 'work in progress'. Na het symposium op 18 juni hoop ik deze bijdrage om te werken tot een Engelstalig refereerd artikel.

2 H.-J. Sieben, *Origenes. In Lucam homiliae. Homilien zum Lukasevangelium I*, Fontes Christiani 4,1, Herder, Freiburg etc. 1991, 14.

3 Bijvoorbeeld Basilius over droogte (*Homila dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31: 303-328), over brand (*Quod rebus mundanis adhaerendum non sit, et de incendio extra Ecclesiam facto*, PG 31: 539-564).

4 Chrysostemus, *Homilia post terrae motu*, PG 50: 713-716.

natuurgebeuren als een tekst die door God gegeven is en door ons moet worden geïnterpreteerd.⁵ Wat wil God ons hierdoor zeggen? De hermeneutische cirkel is dus hier niet die tussen Bijbeltekst en uitlegger, maar tussen natuurgeweld en uitlegger. In beide gevallen gaat het echter wel om een boodschap van God: wat wil God ons hierdoor zeggen? Voor Chrysostemus is het antwoord duidelijk: als God ons zo'n pak slaag geeft, dan is dat om ons tot inkeer te brengen en hij ziet daarvan gelukkig het resultaat: het losbandige leven van de stad heeft het veld geruimd voor koren die christelijke liederen zingen.⁶

Van een ander karakter zijn preken op christelijke feestdagen. Daarbij is het gebeuren waarop het feest betrekking heeft bepalend. Omdat de feesten over de centrale thema's van het christelijk geloof gaan staat in feite het credo centraal en de interpretatie daarvan. Hier is de cirkel dus die tussen het credo en de interpreet en omdat de hoofdmomenten van het credo geijkt zijn is er weinig speelruimte voor interpretatie. Des te interessanter worden daardoor de accenten die gelegd worden. Tenslotte zijn er preken over teksten en onderwerpen naar vrije keuze. Deze komen het dichtst bij de dagelijkse homilieën, maar door de vrije tekstkeuze is er veel meer speelruimte voor de uitlegger. Er is geen voorgegeven tekst die hij moet uitleggen, maar hij kan zijn eigen verhaal houden aan de hand van een zelf gekozen tekst.

3. Het christelijke leven

Veel preken van de Griekse vaders zijn aansporingen tot een christelijk leven. Ze liggen in de lijn van de nieuwtestamentische paraenese. Christenen zijn anders dan de heidenen en dat moet uit hun leven blijken. Het ideaal daarvan wordt geschetst in het befaamde vijfde hoofdstuk van de brief aan Diognetus.⁷ De werkelijkheid strookte echter lang niet altijd met dat ideaal en daarom was de paraenese voortdurend nodig. De oudste preek na het Nieuwe Testament die bewaard is gebleven, 2 Clemens,⁸ is

5 Vgl. Confessio Belgica 1,2: 'Wij kennen Hem door twee middelen. Ten eerste door de schepping, onderhouding en regering van de hele wereld. Want deze is voor onze ogen als een prachtig boek, waarin alle schepselen, groot en klein, als letters zijn' (K. Zwanepol en C.H. van Campenhout [red.], *Belijdenisgeschriften van de Protestantse kerken in Nederland*, Protestantse Pers, Heerenveen 2009, 168). Tot aan de moderne tijd was het gebruikelijk om gebeurtenissen te zien als handelen van God met een boodschap voor mensen. Sinds de Verlichting wordt de natuur als een neutraal domein beschouwd. In de kerkelijke verkondiging is dat pas in de tweede helft van de twintigste eeuw breed doorgedrongen. Heftige reacties over recente uitspraken van predikanten waarin bijvoorbeeld de watersnoodramp van 1953 of de dood van Els Borst werden geïnterpreteerd als straf van God geven aan dat mensen dit niet meer verdragen. Men is zich daarbij kennelijk niet bewust hoezeer zulke interpretaties geworteld zijn in de kerkelijke traditie.

6 *Homilia post terrae motu*, PG 50: 715.

7 J.J. Thierry, *The Epistle to Diognetus*, Textus Minores 33, Brill, Leiden 1964, 16. Nederlandse vertaling: A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders 3. Barnabas; Papias; Brief aan Diognetus; Quadraticus*, BBB 57, Bosch & Keuning, Baarn 1967, 99-115.

8 Nederlandse vertaling: A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders 2. I en II Clemens; Onderwijs van de Twaalf apostelen*, BBB 57, Bosch & Keuning, Baarn 1967, 75-91.

daar glashelder over. In de preek wordt de hoorders aangezegd dat de christelijke boodschap weliswaar goed en aantrekkelijk is, maar dat de christenen zo leven dat anderen er door worden afgestoten. ‘Als de heidenen de woorden van God uit onze mond horen, bewonderen ze die als goed en schoon. Als ze echter daarna merken dat onze daden niet in overeenstemming zijn met de woorden die wij spreken, keren ze zich van ons af en spreken ze schande van ons en zeggen ze dat het fabels zijn en bedrog is.’⁹ Ze komen wel onder het gehoor van de goede boodschap, maar zodra ze weer vertrokken zijn lijkt ook de boodschap vertrokken; deze heeft geen impact op hun leven.¹⁰ Er is dus niet veel veranderd tussen het midden van de tweede eeuw en het begin van de eenentwintigste en het is wijs om geen ideaalbeelden van de vroege kerk te maken op grond van de goede boodschap waarvan de vroegchristelijke geschriften getuigen. Ook toen was de werkelijkheid weerbarstig.

Zowel in homilieën als in *sermones* komt het thema van de christelijke levensstijl steeds weer terug. Men kan het zien als de rode draad door de preekcultuur van de *patres*. In de vroege periode heeft dat betrekking op volharding, maar meer nog op het afstand nemen van gebruiken en de leefwijze van de mensen om hen heen: losbandigheid, drankgebruik, haat, ruzies, seksuele misstanden. Mensen worden opgeroepen om hun christen-zijn te tonen in praktische liefde, zorg, verantwoordelijkheid voor elkaar, vooral voor de zwakken in de samenleving, verdraagzaamheid en geweldloosheid. Nogmaals: het feit dat dit wordt gezegd, wil niet zeggen dat het de werkelijkheid weerspiegelde – eerder het tegendeel: het moest ook de christenen steeds weer worden voorgehouden. Tegelijk is duidelijk dat deze vermaning niet zonder effect was: apologeten zouden zich moeilijk op de christelijke levenswijze hebben kunnen beroepen als daarvan niets te zien zou zijn geweest. Zo geven de preken in wisselwerking met de apologetische geschriften een inkijk in de dynamische praxis van de christelijke gemeenschap in de vroegste eeuwen.

Al in het Nieuwe Testament wordt zeer kritisch gesproken over rijkdom. Dat blijft een thema in de volgende eeuwen.¹¹ Na de constantijnse omwenteling wordt dit onderwerp echter steeds belangrijker. Christenen zaten nu aan de goede kant van de maatschappelijke balans, hadden goede posities en veel kansen. Daarom keert bijvoorbeeld Chrysostemus zich voortdurend tegen de rijken.¹² Komend vanuit de traditie van een dienende en zorgende kerk kan hij de zelfverrijking van mensen om hem heen niet verdragen. In dat licht interpreteert hij ook de aardbeving: als mensen ongelijkheid gaan bevorderen maakt God alles weer gelijk.¹³ De rijken hebben alles verloren en armen en rijken zijn nu weer elkaars gelijken. Zo is het goed.

De christelijke ethiek is voor de vroege *patres* niet een alternatief op de markt van de verschillende levensbeschouwingen en bijbehorende levensstijlen. Het gaat niet om

9 2 Clemens 13,3.

10 2 Clemens 17,3.

11 Zie bijvoorbeeld Clemens van Alexandrië, *Quis dives salvetur*, PG 9: 603-652.

12 Al eerder had Basilius gewezen op het gevaar van rijkdom (*Homilia in Divites*, PG 31: 277-304).

13 *Homilia post terrae motu*, PG 50: 713.

de toepassing van een christelijke filosofie als model voor de samenleving. Veeleer is het christelijke leven gegrond in de nieuwe realiteit die in Christus is aangebroken. De ethiek komt niet voort uit zijn leer, maar uit zijn identiteit en de bevrijdende werkelijkheid die door zijn dood en verrijzenis is aangebroken. Omdat mensen participeren in Christus delen ze in zijn leven en dat wordt zichtbaar in hun daden. De christelijke levenswijze is daarom niet los verkrijgbaar. Zij bestaat in Christus en is expressie van het goddelijke leven dat Hij geschonken heeft.

2 Clemens is daarbij paradigmatisch. De preek zet lapidair in met: 'Broeders, we moeten over Jezus Christus als God denken',¹⁴ gevolgd door een korte uiteenzetting over de genadegave van Christus in zijn lijden voor ons. Omdat deze God onze God is, weerspiegelt ons leven zijn overgave en dienst en zijn we helemaal op Hem gericht. Het is deze God die ons leven oordeelt en naar wiens eigen dienende leven wij beoordeeld worden.¹⁵

Christelijke ethiek is voor de vroege *patres* niet verkrijgbaar zonder Christus die als God het laatste oordeel over ons bestaan heeft en in zijn lijden en dienst, in zijn godheid die in de lijdende mensheid zichtbaar werd, het paradigma voor het goede is. Zo zet de allereerste preek die de traditie heeft willen bewaren in en zo worden de lijnen ook in de eeuwen daarna getrokken. Nog bij Cyrillus van Alexandrië zijn het christelijke leven en de eenheid van Christus die als God in een menselijk bestaan geleden heeft om mensen te redden onlosmakelijk verbonden.¹⁶

Christelijke ethiek staat in dit radicaal christologische perspectief. Het verwijt van Cyrillus aan Nestorius is dat hij een zelfstandig mens-zijn en dus een zelfstandige ethiek voorstaat, die niet is ingebed in het goddelijke leven van Christus en dat we bijgevolg onszelf verlossen moeten.

4. Allegorese

Niet alleen de ethiek wordt gezien in christologisch perspectief. In preken van Griekse vaders in de eerste eeuwen staat *alles* in de gloed van Gods komen en handelen in Christus. Dat bepaalt hun exegese en dat bepaalt hun preken. Dit paradigma geeft aan hun interpretatie van de Schrift een bijzonder karakter. Het duidelijkst is dat bij de homilieënreeksen. Hier wordt immers de prediker door de lectio continua gedwongen om te bedenken wat een tekst in dit perspectief voor de hoorders te zeggen heeft. Bij het Nieuwe Testament hoeft dat niet zoveel moeilijkheden op te leveren. Dat gaat immers expliciet over de verschijning van Christus. Bij oudtestamentische teksten vraagt dat meer exegetisch vernuft. Het verste gaat daarin ongetwijfeld Origenes. Origenes zet meteen bij de eerste homilie over het boek Genesis, bij het eerste vers van de Bijbel, de toon: 'In het begin

¹⁴ 2 Clemens 1,1.

¹⁵ 2 Clemens 15v.

¹⁶ Cyrillus van Alexandrië, PG 77: 768-789. Formeel is dit een paasbrief, maar het karakter is inhoudelijk vergelijkbaar met een preek.

schiep God de hemel en de aarde. Wat anders is het begin van alles dan onze Heer en Redder van allen Jezus Christus, de Eerstgeborene van de hele schepping?¹⁷ Christus is de *archè* van alles en daarom moet alles in zijn licht worden verstaan. Aangezien het in het Oude Testament niet letterlijk over Jezus gaat, kan men met een letterlijke lezing van het Oude Testament niet volstaan. Zo komt Origenes tot zijn allegorische uitleg. In boek IV van *Peri archoon* heeft hij de theorie van zijn exegetische uiteenzetting,¹⁸ maar ook in zijn preken legt hij voortdurend uit dat men niet zonder een allegorische exegese kan. Zelfs als men dat zou willen, dan belet de Schrift zelfs ons een strikt letterlijke lezing, om ons zo voor de valkuil van een historische interesse zonder religieus beroep te behoeden.¹⁹ Heel basaal legt Origenes dat uit in een preek over de vroedvrouwen in Egypte. De farao gebiedt hun om alle jongetjes te doden en alle meisjes in leven te laten. Dan staat er dat de vrouwen het gebod van farao ongehoorzaam waren. Men kan dit volgens Origenes niet letterlijk nemen, want dan zou dit betekenen dat ze alle jongetjes in leven lieten, maar alle meisjes doodden.²⁰ Het gebod was immers tweeledig. Men kan dit vergezocht vinden, maar wat Origenes wil duidelijk maken is dat lezen altijd interpreteren inhoudt. Dat moeten ook zijn hoorders weten. Die hoorders komen bijeen om opgebouwd te worden in het geloof. Daarom is ook een weliswaar minder letterlijke, maar wel historische lezing voor hen niet interessant. Ze komen niet om naar een lezing over Vroeg-Egyptische geschiedenis te luisteren.²¹ Ze komen voor het Woord van God. Wat van de teksten historisch correct is, is daarom niet van belang. Veel zal wel zo gebeurd zijn, maar daarom gaat het niet in de prediking. Daarin gaat het om de vraag wat deze tekst voor de hoorders nu betekent. Wat betekent het dat farao ten onder ging en dat Israël werd bevrijd? Als we daarover gaan nadenken, dan kunnen we de historische vragen laten voor wat ze zijn. Wat is farao in onze dagen? En wat is Gods bevrijding voor ons? De tekst zegt wie God voor ons is en doet dat in de vorm van een historisch verhaal, maar we moeten wel goed zien dat dit verhaal verwijst naar een diepere betekenis. Anders is het nietszeggend en kunnen we het als nutteloze kennis aanhoren en naast ons neerleggen.

Het is zeker niet zo dat bij Origenes de allegorische exegese tot willekeur leidt. Hij heeft een heel heldere hermeneutische sleutel, juist om willekeur, huisje-boompje-beestje en vrijblijvendheid te vermijden. Zijn hermeneutische sleutel is dat alles moet worden verstaan naar de Logos.²² Nu is voor hem de Logos niet een neutrale rede maar ingevuld door de persoon van Christus.²³ Christus is de Logos volgens

17 P. Habermehl, *Die Homilien zum Buch Genesis*, Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung 1,2, De Gruyter, Berlin/Boston; Herder, Freiburg/Basel/Wien 2011, 26.

18 Origenes, *De principiis* IV,1-3.

19 Origenes, *De principiis* IV, 9; IV,16; IV,18.

20 T. Heither, *Predigten des Origenes zum Buch Exodus*, Aschendorff, Münster 2008, 38.

21 Heither, *Predigten*, 38.

22 Sieben, *Homilien zum Lukasevangelium*, 21v. Sieben volgt hierin Torjesen in de idee dat het gaat om het opstijgen van de ziel. Daarbij wordt echter de voortdurende christologische toespitsing van Origenes veronachtzaamd.

23 Heither, *Predigten*, 30. In *Exodum* IX MPG 12: 362

welke de hele Schrift, ook het Oude Testament moet worden verstaan. Christus is daarbij niet de wereldrede, maar de goddelijke Logos die tot expressie komt in teksten van letters en in gebeurtenissen in de geschiedenis die al dan niet historisch kunnen zijn. Alles moet dus worden geïnterpreteerd volgens de Logos die Christus is welke verschenen is in de wereld en die aanwezig is in de kerk. Daarom kan men ook Christus niet willekeurig duiden, maar doet men dit in de gemeenschap van de kerk. De exegese wordt gedragen door wat de kerk leert.²⁴ Het christologische *credo* is dus voor Origenes de sleutel voor het verstaan van de teksten – en wel van alle teksten.

Vanuit dit paradigma worden elementen uit de tekst, personen of handelingen ingedeeld in een raamwerk dat op zijn eenvoudigst vier identiteiten kent waarmee die elementen worden vergeleken en waarnaar ze verwijzen. De eerste waarmee personen of zaken kunnen worden vergeleken is Christus zelf: Jozef, Mozes, David zijn typen van Hem. De tweede identiteit is die van de christenen. Zij kunnen zich terugvinden in bijvoorbeeld de Israëlieten, de vroedvrouwen, in Rachab of Ruth. Deze beide staan aan de positieve kant van het universum, de goddelijke Logos en zijn sfeer. Daartegenover staan de tegenstanders van Christus: de farao, de Amelekieten, Saul. Ten laatste zijn er de tegenstanders van de christenen: Achab en Izebel, de Ammonieten en de Babyloniërs. Beide laatste groepen zijn trouwens niet scherp te onderscheiden want de tegenstanders van Christus zijn ook de tegenstanders van de kerk. Ze staan voor de duisternis die de waarheid haat.

Tegen deze fundamentele benadering van de exegese met het oog op de prediking kan ik niet veel inbrengen en ik heb ook niet de minste behoefte om daar iets tegen in te brengen. Het gaat in de kerk om Christus, en het Oude Testament is deel van een canon waarvan het Nieuwe Testament de laatste redactielaag is en die alle teksten in een ander kader zet.

Mijn discussie met Origenes zou erover gaan tot op welk aggregatieniveau teksten als theologisch teken moeten worden verstaan. Men kan de vraag stellen: 'Waarvoor staat farao? Welke betekenis heeft de exodus als we die lezen in het perspectief van de christelijke gemeente? Waarheen verwijzen het lam en het bloed? 'Predikers van nu zullen evenmin volstaan met een historische reconstructie van een gebeuren in een niet of nauwelijks reconstrueerbaar verleden. Men maakt zich daarom vaak te makkelijk af van een allegorische exegese ten faveure van een historische lezing. Origenes gaat echter met het hem eigen perfectionisme zo ver dat hij van alle losse elementen, ten slotte van alle woorden, de geestelijke betekenis wil zoeken. Hij doet dat nog niet voor de letters zoals in de kabbala, maar wel voor de woorden. Daarbij sluit hij zich aan bij een in zijn context gebruikelijke hermeneutische traditie zoals we die bijvoorbeeld ook bij Philo vinden. Ik denk dat we de discussie over de allegorie niet moeten voeren over de mate van gedetailleerdheid van de symbolen

24 *De principiis* I,3,1; II,11,3; IV,1; *Contra Celsum* II,2; Heither, *Predigten*, 44; 50.

en dat we Origenes onrecht doen als we hem op grond daarvan afschrijven. We moeten beginnen bij zijn uitgangspunt: om teksten te verstaan hebben we een hermeneutisch paradigma nodig en het maakt alles uit welk paradigma dat is. Voor hem is dat de Logos, de wereldzin, die geen ander is dan Christus zoals de kerk Hem belijdt. Hij is de sleutel voor het verstaan van de teksten en dat maakt hun relevantie uit in de verkondiging van de kerk. Voor de praktische uitvoering daarvan maakt Origenes gebruik van het instrumentarium dat in zijn context voorhanden was. Wij kunnen dat niet meer in de gedetailleerdheid waarin zij dat deden, maar dat teksten interpretatie behoeven om te gaan spreken is nog steeds waar en dat die interpretatie wordt bepaald door de belijdenis van Jezus Christus als Redder der wereld is voor de kerk fundamenteel.

5. Preken over Christus

Als in de vroege kerk Christus als de sleutel voor het verstaan van teksten wordt gezien, is het niet verwonderlijk dat er een groot aantal preken is die expliciet op Hem gericht zijn. Dat is uiteraard het geval bij preken die gehouden zijn op de grote feestdagen zoals Epifanie en Pasen.²⁵ Ook andere preken gaan echter specifiek over Christus.²⁶ Vaak hebben deze een hymnisch karakter of een andere vorm waarin de verhevenheid van Christus juist in zijn liefdevolle overgave tot uitdrukking komt, zoals in een mooie preek van Pseudo-Gregorius Thaumaturgus over de doop van Jezus in de Jordaan.²⁷ Daarin worden de woorden van Johannes tot Jezus breed uitgewerkt tot een monoloog van de Doper die Christus' verhevenheid bezingt en zo zijn weigering om Jezus te dopen motiveert. Vervolgens volgt een antwoordmonoloog van Jezus waarin Hij zijn bereidheid zich te geven voor de mensen uiteenzet door juist met hen in de doop in de ondergang in het water met hen een te zijn om hen zo te redden. Dit wordt bevestigd door een kort woord van de Vader en tenslotte beantwoord met het Amen van de gemeente.

De doop van Jezus is trouwens een geliefd onderwerp. Een van de mooiste preken uit de Griekse patristiek gaat over dit thema; dat is een preek die aan Hippolytus

25 De oudste daarvan is de paasprek van Melito van Sardes. Nederlandse vertaling: V. Hunink, *Melito van Sardes. Als een Lam. De oudste paashomilie*, Brevier, Kampen 2013. Een vertaling van P.L. Wansink is te vinden op <http://pknbilthoven.nl/wp-content/uploads/2012/08/Melito-Paasprek.pdf>.

26 Een mooie preek over de lofprijzing van Jezus naar aanleiding van zijn intocht in Jeruzalem is de ten onrechte (O. Bardenhewer *Geschichte der altkirchliche Literatur* 2, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1914, 351) aan Methodius toegeschreven *Oratio in ramos palmarum*, PG 18: 383-398.

27 *In Sancta Theophania, sive de Christi baptismo* (PG 10: 1177-1189). De preek wordt algemeen als van later tijd (vierde tot zesde eeuw) beschouwd, waarbij verschillende auteurs worden genoemd. Zie Bardenhewer *Geschichte der altkirchliche Literatur* 2, 332, die zelf Gregorius van Antiochië (eind zesde eeuw) als auteur voorstelt.

is toegeschreven en bekend staat onder de titel: 'Preek op het feest van Epifanie'.²⁸ Hierin zijn allerlei symboolmotieven rond de doop verwerkt in een contrast tussen de onbeschrijflijke grootheid van Christus en zijn ondergang in het riviertje.

Graag werken kerkvaders met contrasten die de hoogheid en de vernedering van Christus op het scherpst laten zien, zoals in een preek van Alexander van Alexandrië:

'Aanschouw, mensen, aanschouw alle volken, nieuwe wonderen! Zij hebben Hem aan een hout gehangen, die de aarde uitspreidt. Zij hebben Hem vastgenageld met spijkers, die de fundamenten van de aarde heeft bevestigd. Zij hebben Hem vastgezet, die de hemel heeft vastgesteld. Zij hebben Hem geboeid die zondaars bevrijd heeft. Zij hebben Hem azijn te drinken gegeven, die de drank van de gerechtigheid verschaft heeft. Zij hebben Hem doen sidderen met gal, die de spijs van het leven heeft aangeboden. Zij hebben de handen en voeten doorboord van Hem die voor hun handen en voeten het geneesmiddel gemaakt heeft. Zij hebben ervoor gezorgd dat de ogen met geweld gesloten werden van Hem die aan hen het gezicht had teruggegeven. Zij hebben Hem overgeleverd aan het graf die, zowel voor zijn lijden als ook hangend aan het hout, de doden heeft opgewekt'.²⁹

De christologische focus in preken komt niet zelden ook tot uitdrukking in verwijzingen naar de christologische discussies in de vroege kerk. Dan worden dogma en ketters expliciet genoemd. Het meest is dat uiteraard het geval in preken die gehouden zijn rond de grote concilies, zoals in de preken die Cyrillus hield in Efeze.³⁰

Het is opmerkelijk dat de preken die aan voor-niceense patres worden toegeschreven, maar volgens kritisch onderzoek van later datum zijn, steeds gaan over de grootheid van Christus in zijn vernedering.³¹ Uit de tweede en derde eeuw zijn afgezien van de homilieën van Origenes slechts enkele preken bewaard.

6. Verandering van klimaat

Na de constantijnse omwenteling treedt er ook in de preken verandering op, met name in het Grieks sprekende gebied ten noorden van de Midellandse Zee waar

28 Hippolytus, *Sermo in Sancta Theophania* (MPG 10: 851-862). Er is discussie over het auteurschap van de preek. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchliche Literatur* 2, 600) acht bezwaren tegen authenticiteit niet doorslaggevend. Voor ons huidige vertoog maakt het auteurschap niet veel uit: het gaat in elk geval om een preek uit de vroege Grieks sprekende kerk.

29 *Sermo de anima et corpore deque passione domini* (PG 18: 598). Alexander ontleent aan Melito van Sardes. Net als bij Melito is Israël het subject van de daden tegen Jezus. De spits is echter niet tegen de Joden gericht maar op het lijden dat de Zoon van God voor ons heeft ondergaan. De tegenpool van de daden van Israël is niet een straf op de Godsdmoord, maar genezing en leven die Christus geeft.

30 PG 77: 981-1009.

31 Zie de verwijzingen onder noot 26-28.

de invloed van Constantinopel groot was. Nog steeds worden preken gehouden over hoe christenen moeten leven. Deze zijn nu echter niet meer gefundeerd in de christologie, maar in algemene wijsheid. Er wordt nog steeds gezegd dat christenen niet kwaad moeten worden op anderen.³² Dat is echter niet vanwege Christus die onschuldig geleden heeft, maar omdat het niet wijs is om kwaad te worden. Je gaat er zelf door af en je hebt er zelf het meeste last van. Het brengt schade toe aan je eigen menselijke waardigheid. Er zijn preken van Basilius die veel dichter liggen bij een stoïsch vertoog over *ataraxia* dan bij de vroegchristelijke wijsheid van Christus.³³ In het christelijke keizerrijk moeten christenen fatsoenlijke burgers zijn en betrouwbare onderdanen. Daarop is ook de prediking gericht. Thema's kunnen nog dezelfde zijn als twee eeuwen eerder, maar de context en fundering is anders geworden. Dat men niet tegen de keizer in opstand moet komen hebben Origenes³⁴ en Chrysostemus³⁵ gemeen. Bij Origenes is dat echter vanwege zijn christelijke pacifisme, bij Chrysostemus omdat de keizer door God gegeven gezag heeft en gerechtigd is om een stad waar oproer is met de grond gelijk te maken.³⁶ Na rellen in Antiochië speelt Chrysostemus in op de angst voor tegenmaatregelen van de keizer. Er is echter geen moment van twijfel of de keizer daartoe niet het recht heeft en het is alleen bijzondere genade van de keizer dat hij dat niet doet dankzij de bemiddeling van de bisschop.³⁷ Kenmerkend is een opmerking in een preek dat de rellen zouden moeten nopen tot nadenken over de oorzaken daarvan en hoe die voorkomen hadden kunnen worden.³⁸ Chrysostemus zoekt die helemaal bij de mensen in Antiochië. Het komt blijkbaar niet bij hem op dat het beleid van de keizer en zijn elite wel eens de oorzaak van de rellen zouden kunnen zijn. Hij is wel kritisch op rijkdom,³⁹ maar niet op macht. Als Chrysostemus en zijn collega's daarvoor meer oog hadden gehad, zou de geschiedenis van het oostelijke Byzantijnse rijk de eeuwen daarna en de latere wereldgeschiedenis wel eens heel anders hebben kunnen lopen.

Naast een andere fundering van de christelijke ethiek vallen ook preken op die een algemeen wereldbeschouwelijk karakter hebben. Hoe zit de wereld in elkaar? Wat zijn de grondslagen van het heelal? Hoe verhouden zich contemporaine

32 Basilius, *Adversus eos qui irascuntur*, PG 31: 353-372,

33 Zie bijvoorbeeld preken van Basilius over woede (*Adversus eos qui irascuntur*), jaloezie (*De invidia*, PG 31: 371-386), dronkenschap (*In ebriosos*, MPG 31: 443-464), nederigheid (*De humilitate*, PG 31: 525-540)

34 Origenes, *Contra Celsum* VIII,74v: christenen bidden juist voor de keizer.

35 Zie vooral zijn *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae*, PG 49: 15-222.

36 Chrysostemus vergelijkt het oproer met de aardbeving die kort daarvoor had plaatsgevonden (*Homilia de Statuis* 2,2 PG 49: 35).

37 *Homilia de Statuis* 21 (PG 49: 211-223).

38 *Homilia de Statuis* 2,4 (PG 49: 39).

39 *Homilia de Statuis* 2,4v (PG 49: 39v).

natuurwetenschap en bijbelse uitspraken over de natuur?⁴⁰ De Byzantijnse kerkvaders van het eind van de vierde eeuw proberen een *philosophia christiana* te ontwikkelen, die ze in hun preken uitdragen.

Men kan zeggen dat Basilius en Gregorius van Nyssa hiermee een oude draad oppikken die we bij de tweede-eeuwse apologeten aantreffen. Enerzijds is dat waar: het gaat in beide gevallen om een *philosophia christiana*. Het maakt echter een fundamenteel verschil of dat een alternatieve filosofie is van een levenswijze die geheel anders is, of een filosofie die de bestaande macht en orde van een solide basis moet voorzien. Voor de Cappadociërs is het niet meer 'Gij geheel anders, want jij hebt Jezus Christus leren kennen',⁴¹ maar 'Gij geheel in de pas want we leven in het christelijke keizerrijk'.

Veel minder verschuiving zien we in de expliciet christologische preken. Niet alleen op de feestdagen maar ook in homilieën reeksen blijven er preken die de grootheid van Christus bezingen. Daarin komen de predikers het dichtst bij hun mensen, zoals in een homilie van Chrysostemus over Galatiërs 2:20: 'Niet ik leef meer, maar Christus leeft in mij'. 'Paulus zegt niet: "Ik leef voor Christus, maar, wat veel groter is: "Christus leeft in mij"'.⁴² Paulus 'geeft aan dat elk van ons zoveel dank aan Christus moet bewijzen alsof Christus alleen voor hem gekomen was. Want God wil deze gave aan geen enkele mens onthouden. Hij heeft dezelfde liefde voor iedere enkeling als voor de heel wereld'.⁴³

Zowel voor als na Constantijn blijven de preken over Christus het hart van de kerk. Het maakt echter veel uit of men bij die Christus allereerst denkt aan Hem die het kruis zeulde te midden van de vervolgte gelovigen of aan de Christus Pantokrator die in de Hagia Sophia werd uitgebeeld.

7. Origenes, Basilius en Chrysostemus over het uitspansel

Het verschil in benadering wordt het meest zichtbaar in preken die over eenzelfde tekst of perikoop worden gehouden en dan vooral bij *lectio continua* omdat daar de tekst de prediker dwingt om zijn hermeneutische paradigma bloot te geven. Als voorbeeld geef ik drie preken over Genesis 1:7, over de wateren boven en onder het uitspansel, een van Origenes,⁴⁴ een van Basilius,⁴⁵ en een van Chrysostemus.⁴⁶ Origenes vat de wateren meteen allegorisch op. Het gaat om wateren die boven en die onder de aarde zijn. God heeft daartussen scheiding gemaakt. God maakt

40 Zie vooral de preken van Basilius en Gregorius van Nyssa over Genesis 1, respectievelijk bekend onder de naam *Hexaemeron* (MPG 29: 1-208) en *In hexaemeron explicatio apologetica* (MPG 44: 61-124).

41 Ef. 4:20.

42 PG 61: 646.

43 PG 61: 646.

44 Habermehl, *Die Homilien zum Buch Genesis*, 28-33.

45 Basilius, *Hexaemeron* (PG 29: 1-208).

46 Chrysostemus, *Homiliae in Genesin* 4 (PG 53: 39-48).

scheiding tussen wat boven en wat beneden is zoals Hij scheiding maakte tussen licht en duister. De wateren boven de aarde zijn het geestelijke water, daar waar Christus is en het is dit water dat we door Christus ontvangen.⁴⁷ De wateren onder de aarde zijn de wateren van de afgrond, van de demonische machten. Christenen bevinden zich op de scheidingslijn en zij zijn in staat scheiding tussen beide te maken. God heeft de aarde onttrokken aan de wateren onder de aarde, waar de demonen en de duisternis heersen door deze droog te maken. Zo moeten wij ons aardse leven vrij maken van de machten van de duisternis, de wateren onder de aarde. Zo kunnen we vruchten voor God voortbrengen.

Basilius gaat in zijn preek in gesprek met de natuurkundigen van zijn tijd. Hoe kan bijvoorbeeld het water boven de hemelkoepel blijven staan? Vloeit het niet langs de hemelkoepel naar beneden?⁴⁸ Men behulp van Bijbelse gegevens en contemporaine natuurwetenschappelijke modellen komt hij tot een oplossing die voldoet aan de eisen van een christelijke wetenschap.

Chrysostemus kiest nog een andere benadering. Allereerst leidt hij het thema lang in met een uiteenzetting over het nut van preken en de voorbereiding daarop. Daaruit kan men concluderen dat hij het geen makkelijk onderwerp vindt. Vervolgens ruimt hij misverstanden over het aantal hemelen⁴⁹ op door erop te wijzen dat het Hebreeuws voor 'hemel' een *plurale tantum* gebruikt.⁵⁰ Inhoudelijk werkt hij het thema vooral esthetisch uit. Het is goed dat God orde in de chaos heeft geschapen, door licht en donker te onderscheiden en zo ook door het uitspansel. Chrysostemos wijst op de schoonheid van het firmament.⁵¹ Dat is dan alleen nog wat wij kunnen zien. Hoeveel groter is datgene wat boven het firmament is: het domein van engelen en serafijnen, het domein van God.⁵² Daarop moet ons leven gericht zijn.

Het doel van deze theologen is heel verschillend: Origenes wil zijn hoorders oproepen om te leven in Christus en vruchten te dragen door de machten van het kwaad te bestrijden; Basilius maakt zijn hoorders duidelijk hoe de wereld in elkaar steekt en dat deze een goedgeordend en uitgebalanceerd systeem is, dat God heeft gemaakt. Chrysostemus wil verwondering wekken en ontzag voor de grootheid van God en zijn hoorders daarop richten in hun levensstijl.

8. En nu?

Wat kunnen we van de Griekse *patres* leren voor het preken nu? Allereerst lijkt het me bijzonder belangrijk dat zij een helder paradigma hadden voor interpretatie

47 Met verwijzing naar Joh. 7:38.

48 *Hexaemeron* III,4 (PG 29: 60),

49 Basilius gaat juist uitvoerig op het meervoud van de hemelen in en de verschillende aard van die hemelen (*Hexaemeron* III,3).

50 Chrysostemus, PG 53: 43.

51 Chrysostemus, PG 53: 43.

52 Chrysostemus, PG 53: 44.

en verkondiging. Zo'n paradigma voorkomt dat we huisje-boompje-beestje gaan preken en openstaan voor allerlei invloeden van de waan van de dag.

Ook inhoudelijk zou de prediking zich moeten houden aan het paradigma van de vroege *patres*: Jezus Christus is de Logos volgens welke wij interpreteren en ons leven richten. Dat heeft consequenties voor bijvoorbeeld de exegese van het Oude Testament. De vroegkerkelijke christologische lezing doet recht aan de eenheid van de canon met het Nieuwe Testament als laatste redactielaaag. In een andere exegesecultuur dan toen kunnen we de verhouding van teken en zaak niet zo gedetailleerd doorvoeren als met name Origenes dit deed, maar het principe kan men niet loslaten.

Waar we ook over zouden moeten denken is de betekenis van gebeurtenissen om ons heen en dingen die ons overkomen, zoals een aardbeving, sociale onrust of een oorlog. In hoeverre leveren zij een tekst om te verstaan? En als we ze zo zien, dan luistert de interpretatie heel nauw. Juist dan is het paradigma van Christus als de gekruisigde essentieel. Oordeel en kritiek kunnen makkelijk aan het verkeerde adres worden gericht zoals we bij Chrysostemus zagen.

De verschuivingen in de verkondiging in de vierde eeuw kunnen ons er nogmaals attent op maken dat we moeten oppassen niet een theologische onderbouwing van de bestaande orde te geven waardoor het vreemdelingschap van christenen in de wereld wordt vergeten. Zijn we wel kritisch genoeg?

Om dit alles te dragen is het nodig om net als in de vroege kerk expliciet christologische preken te houden, waarin de grootheid van zijn genade en de macht van zijn liefde wordt uitgesproken en soms kan misschien ook nu een dogmatisch moment daarin geen kwaad.

Wat we tenslotte van de *patres* kunnen leren is hoe groot het belang van retorica is. Inhoudelijk kunnen zij zich soms hebben afgezet tegen de retorische traditie van hun tijd, maar methodisch maken zij er voortdurend gebruik van, zelfs als ze dat op een alternatieve manier doen.⁵³ Uiteraard zullen de meeste preken niet de retorische kracht hebben van die welke bewaard zijn gebleven. Niet ieder verdient de naam Guldenmond. Maar een training hoe men een boodschap overbrengt is wezenlijk voor een goede preektraditie. Men moet een helder paradigma hebben, een duidelijke boodschap en een goede methode die over te dragen. Waar een van die ontbreekt, dreigt het risico dat men nietszeggend wordt en dan kan men alleen het vege lijf nog redden door dingen te zeggen die de hoorders leuk vinden en dus al wisten. Men moet de hoorders kennen, hun harten aanspreken – maar dan wel met de boodschap van een goddelijke werkelijkheid van die vreemde God die zich liet kruisigen om ons te redden om in de gemeenschap met deze God een heel andere, vreemde levenswijze te hebben.

53 Origenes, Homilie over Exodus 1 (Heither, *Predigten*, 20): 'Non loquendi decor .. sed ratio vivendi'.

Augustinus' In Iohannis euangelium tractatus als bron voor de hedendaagse prediker

Ter Inleiding

Op deze themadag van de Tilburg School of Catholic Theology mag ik spreken over de waarde die kerkvaders kunnen hebben voor predikanten (m/v) in 2015 en de hiernavolgende jaren. Dat de keuze op mij viel is waarschijnlijk te herleiden tot een bezuinigingsmaatregel. De theologen, classici en neerlandici die, bijvoorbeeld, verbonden zijn aan het Augustijns Instituut te Eindhoven zijn ieder afzonderlijk veel beter gekwalificeerd om de tijdloze genialiteit van een kerkvader als Augustinus in zijn uitleg van de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament voor u aannemelijk te maken. Al in de negentiger jaren van de vorige eeuw inspelend op de groeiende aandacht voor preken uit de traditie, getroosten zij zich nog steeds veel moeite de preken van Augustinus zo te vertalen en in te leiden dat deze tot bron konden worden waaruit een hedendaagse prediker kan putten. Sinds 1989 heeft het vertalerscollectief van het Augustijns Instituut de belangstelling voor Augustinus' preken gestimuleerd door in tien kloeke delen Augustinus' *sermones* 1-335 te vertalen, door een deel te wijden aan Augustinus' verhandelingen 1-23 over het Johannesevangelie en ook nog eens twee bloemlezingen te publiceren.¹ Nu noem ik nog maar één initiatief op het vertaalgebied. Bloemlezingen van vertalingen

¹ Zie voor de titels van deze boeken: <http://www.augustinus.nl/C129-Home.html>. Prof. dr. H. Witte heeft mij bij de afronding van deze lezing de tekst van kritisch commentaar willen voorzien en tal van correcties aangebracht. Hem wil ik hier hartelijk voor dankzeggen.

van Griekse en Latijnse kerkvaders verschijnen met regelmaat in seculariserend Nederland.²

Hieruit kunnen we opmaken dat er in elk geval sprake is van een aanbod markt voor preken uit de traditie. Dat lijkt me goed. Velen die thans preken in de katholieke kerk hebben in hun opleiding zeer weinig patristiek gehad. Het is zelfs de vraag of zij weet hebben van het bestaan van zoveel recent vertaalde preken. Laat staan dat zij er gebruik van maken. Toch zou dit wenselijk zijn. De kerk is een interpretatie- en communicatiegemeenschap van alle tijden en van overal ter wereld. Het is er vol van schatten. Preken uit de eigen traditie kunnen zeer behulpzaam zijn voor de ontsluiting van het evangelie in het hier en nu, zeker als de predikanten zo geniaal zijn als Augustinus. Geniën zijn immers tijdloos. In de tijd van Augustinus behoorde de verkondiging tot de taken van de bisschop en niet van de priester. Augustinus was één van de weinige priesters die vanwege zijn eruditie en gave van het woord al bij zijn priesterwijding in 391 van zijn bisschop Valerius de opdracht had gekregen tijdens de eucharistieviering een homilie te houden. Het is waarschijnlijk dat Augustinus vanaf dat jaar iedere zaterdag en zondag uit het blote hoofd preekte en dit in de vasten- en paastijd dagelijks deed. Tot zijn dood in 430 moet hij dus om en nabij de achtduizend preken hebben gehouden, meestal in Hippo, soms in Carthago en soms ook elders.³ Tot op heden zijn hiervan ongeveer duizend preken bewaard en als authentiek vastgesteld. In 2008 werden er overigens nog een aantal ontdekt in een handschrift dat in de universiteitsbibliotheek te Mainz berust. Dat er dus nog meer preken van Augustinus worden gevonden is niet uitgesloten.

Door zijn grote vertrouwdheid met de Schrift was het Augustinus mogelijk op een schriftlezing van de desbetreffende zondag ter plekke een minutieuze exegese los te laten waarin soms elk woord afzonderlijk werd geanalyseerd. De inhoud van een woord, vooral ook van de bijbelse beeldspraak, benaderde hij meestal als een probleem dat opgelost moest worden voor zijn gehoor. Soms ook deelt hij aan de vissers en havenarbeiders in Hippo de inzichten mee die hij in zijn schrijfkamer bevochten heeft. Het is aan bepaalde preken te merken wanneer hij zich verdiept heeft in de Griekse kerkvaders om inzicht te verkrijgen in het mysterie van de Drie-eenheid. Dergelijke preken kunnen dan gemakkelijk gedateerd worden, omdat de boeken van *De Trinitate* goed te dateren zijn. In dergelijke preken geeft hij wel veel voorbeelden uit het dagelijkse leven om zijn *sermo* toegankelijk te houden. Soms ook dialogueert hij omwille van de helderheid en toegankelijkheid van zijn betoog met een gefingeerde partner, of spreekt hij de Heer of de apostelen direct en persoonlijk aan. Uit dergelijke preken valt overigens ook goed af te leiden dat Augustinus zijn preken voor de vuist weg hield en *notarii*, stenografen, in opdracht van Augustinus

2 Zie bijvoorbeeld de fondslijst van uitgeverij Damon of de website van de stichting vroege kerk: <http://www.sbvkn.nl/> (M. van Willigen).

3 P.P. Verbraken, 'Les Sermons de saint Augustin. Pourquoi et comment les lire aujourd'hui?', in: *Lettre de Maredsous* 15(1986), 130-139.

of van derden zijn woorden optekenden. In *sermo* 52 over de Drie-eenheid namelijk, maant hij zijn gehoor tot volledige aandacht. Uit Augustinus' eigen en opgetekende improvisatie valt dus wel af te leiden dat hij in eerste instantie boven de hoofden van zijn gehoor sprak.⁴ Overigens horen wij Augustinus nooit klagen over zijn stenografen, in tegenstelling tot Gaudentius, de bisschop van Brescia in de vijfde eeuw. Deze beklaagde zich er eens over dat hem verder onbekende *notarii*, hem niet de gelegenheid hadden geboden zijn preken te herzien. Deze 'stenografen' waren zo haastig en onzorgvuldig te werk gegaan dat Gaudentius de preken onmogelijk meer als de zijne kon beschouwen.⁵ Augustinus was waarschijnlijk veel minder naïef en zal het schriftelijke reproductieproces van zijn predikaties goed geregisseerd hebben.

Augustinus' preken zijn onder verschillende benamingen gerangschikt: *sermones* ('preken'), *tractatus* ('verhandelingen') en tenslotte *enarrationes* ('uiteenzettingen'). Men onderscheidt de *Sermones ad populum* ('Preken tot het volk') van de *Enarrationes in Psalmos* ('Uiteenzettingen over de psalmen') en van de *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* en *In Iohannis euangelium tractatus* ('Verhandelingen over het Johannesevangelie en de eerste Johannesbrief'). De voornoemde 'genres' hebben twee zaken gemeen. Ten eerste ligt aan alle genres meestal een door de *notarii* vervaardigde schriftelijke neerslag van Augustinus' mondelinge predikatie ten grondslag. Hierop zijn wel uitzonderingen. Van zijn uiteenzetting over psalm 118 is bijvoorbeeld bekend dat Augustinus deze op verzoek heeft geschreven maar er nooit een echte predikatie aan ten grondslag heeft gelegen. Ten tweede wordt in de *sermones*, *tractatus* en *enarrationes* een bijbelgedeelte verklaard en geïnterpreteerd. Hierbij dient wel opgemerkt dat de schriftuitleg in de *sermones* een meer aansporend, pastoraal of katechetisch karakter heeft. *Sermones* zijn ook meer zelfstandige eenheden. In de *tractatus* en *enarrationes* klinkt de pastorale doelstelling minder door. Zij zijn nog het best te karakteriseren als een doorlopend commentaar op een bijbelboek waarbij meestal iedere zin van kanttekeningen wordt voorzien. Bovendien blijkt uit de *enarrationes* en de *tractatus* duidelijk dat Augustinus ze op basis van het stenografisch verslag van zijn predikatie zorgvuldig heeft geredigeerd. Bij de *sermones* is dit niet altijd het geval, hoewel van sommige *sermones* ook wel weer bekend is dat hij ze heeft geredigeerd.

Dat deze genreafbakening in het oeuvre van Augustinus dus soms ontoereikend zijn, blijkt bijvoorbeeld ook uit de vergelijking tussen bepaalde *sermones ad populum*, gedeelten en de *Enarrationes in Psalmos*. Soms zijn ook gedeelten in deze laatste werken nauwelijks bijgeschaafd. Dan lijkt Augustinus hierin nog steeds eerder te

4 Cf. *sermo* 52.16. Vertaling van deze preek in Aurelius Augustinus, *Van aangezicht tot aangezicht. Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteus* [Sermones de scripturis 51-94]. Vertaald en van aantekeningen voorzien door Joost van Neer, Martijn Schrama en Anke Tichelaar, ingeleid door Joost van Neer (Amsterdam: Ambo 2004), 78-94.

5 Gaudentius, *Praefatio ad Benivolum* 11 (CSEL 68).

preken dan dat hij als exegeet de Schrift verklaart. In de *Enarrationes* en de *Tractatus* verklaart Augustinus een schriftperikoop zoals gezegd steeds systematisch vers per vers. Maar hij dit in een *sermo* soms ook doet. Daarom is de genreafbakening dus zo moeilijk.

Een van Augustinus' preken waarin hij ons leert op intelligente wijze om te gaan met een ook voor predikanten relevante kwestie als het bestaan van God bevindt zich in *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*. Tractatus I: *In principio erat Verbum* (Joh. 1: 1-5).⁶ Deze preek wil ik nu behandelen, omdat Augustinus er een heel actueel probleem in te lijf gaat. Nog niet zo heel lang geleden verscheen er een boekje van Klaas Hendrikse: *Geloven in een God die niet bestaat. Het manifest van een atheïstische dominee*. Hierin werd gesteld dat God niet veel meer is dan een 'ervaring' die tussen mensen 'gebeurt'. Religie begint volgens hem dus met de ervaring van verbondenheid die evenwel teloorgaat als mensen op basis van die oerervaring een beeld van God ontwikkelen als een opperwezen dat alvoorziend en allesbepalend is. Hendrikse betreurt dit laatste omdat in dit getheologiseer - over een God die niet bestaat dus - die oerervaring verloren gaat.⁷ Slotsom is dat God het product van het menselijk bewustzijn is.

Oorspronkelijk is deze gedachte overigens niet. In de theologie van na de Verlichting staat eveneens het menselijke bewustzijn centraal: een bewustzijn dat niet alleen bepaald is door onze rationaliteit (waarmee we God niet kunnen bewijzen – in deze zin hebben atheïsten gelijk) maar ook door een sensitiviteit voor het religieuze, het Geheim. Dit bewustzijn werd weer herleid tot de biologische evolutie van het verschijnsel mens. In de hersenen zou een structuur ontwikkeld worden waardoor de mogelijkheid van taligheid en zelfreflectie en zingeving voorzien was. Ook hier gold dat onze bedensels niet overeen hoeven komen met een 'God' daarboven. Maar God zelf werd hierin minder uitgesloten omdat in deze theologie ook werd vastgesteld dat over God eigenlijk niets zinnigs gezegd kan worden. God is immers een onuitsprekelijk, ondenkbaar want transcendent geheim voor mensen die allen gevangen zijn in de beperktheid van de concrete tijdruimtelijkheid van ons bestaan op aarde. Kant stelde in zijn *Kritik der Reinen Vernunft* dat we nooit buiten de structuren van onze waarneming kunnen treden. Deze waarneming (*Anschauung*) geschiedt altijd binnen het kader van de ruimte en dat van de tijd. Wij spreken over 'ervaring' op dezelfde wijze als Kant over waarnemen sprak: het speelt zich dus binnen tijd en ruimte af. (Voordeel van dit inzicht is overigens dat er binnen de grenzen van de waarneming en zelfs de rede, door welke militante groepering ook, geen

6 Dit gedeelte is gebaseerd op P. van Geest, 'St. Augustine on God's Incomprehensibility, Incarnation and the Authority of St. John', in J. Baun et al. (eds.), *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 70 (Leuven-Paris-Walpole 2013), 117-132.

7 Klaas Hendrikse, *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee* (Amsterdam, 2008. Achtste druk), 116-137.

waarheidsclaims aan God ontleend kunnen worden. Deze zijn nooit verifieerbaar omdat ze gaan over wat de voor ons toegankelijke werkelijkheid transcendeert). En in zijn *Kritik der Praktischen Vernunft* nam hij aan dat geloof in God noodzakelijk verondersteld is in het menselijk bewustzijn om ethisch verantwoord te leven.

Zonder zich hier natuurlijk van bewust te kunnen zijn, ondervangt Augustinus al ver voor 2008 in zijn *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV, Tractatus I, de gedachte dat God niet veel meer of minder is dan de predikatief gemaakte ervaring van verbondenheid tussen mensen. Bovendien blijkt Augustinus een voorloper van Kant als hij benadrukt dat er geen enkele mogelijkheid is om buiten de structuren van ons waarnemen te kunnen treden om het bestaan van God te bewijzen. Ten slotte is dan wel de vraag hoe zich Augustinus' discours over God, die te kennen is in ons bewustzijn verhoudt tot zijn woorden over Gods onbegrijpelijkheid. Het zal duidelijk worden dat Augustinus op eigen wijze voorloper van Kant is, maar zeker niet van de theologen, die God als het product van het menselijk bewustzijn zijn gaan opvatten, ook al wekt hij op het eerste gezicht wellicht die indruk.

Augustinus' *In Iohannis euangelium tractatus*

De oudste gegevens over *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV, eigenlijk een vers-voor-verscommentaar, vinden wij in de *Indiculus* van Augustinus' biograaf Possidius. Deze merkt op dat het werk in zes delen of codices bewaard werd.⁸ De vraag is echter gesteld of Possidius niet zelf de titel *In Iohannis euangelium tractatus* heeft bedacht om de indruk te wekken dat de verhandelingen een afgesloten geheel zijn.⁹ Dit zou betekenen dat Augustinus zelf aan de verhandelingen nog geen titel had toegevoegd, temeer omdat hij de verschillende reeksen van verhandelingen over het Johannesevangelie nog tot één geheel aan het smeden was, zoals Ambrosius dit had gedaan met zijn commentaren op het Lucasevangelie. Augustinus vertelt in elk geval niets over de totstandkoming van *In Iohannis euangelium tractatus*. Op grond van verschil in lengte en stijl is een scheiding aangebracht tussen *tractatus* 1-54 en 55-124. De verhandelingen in de eerste groep gaan in op Johannes 1-12 en beslaan tweederde van het geheel. Op een enkele uitzondering na wordt algemeen aangenomen dat de eerste 54 verhandelingen door Augustinus als preek zijn gehouden en door *notarii* zijn opgetekend, en de overige als dictaten c. q. modelpreken van zijn eigen hand stammen.¹⁰ Met de preken die wij hier willen behandelen, wordt

8 'Tractatus de euangelio Iohannis a capite usque in finem in codicibus sex'. in: A. Wilmart, 'Operum Sancti Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo calamensi episcopi digestus', in: *Miscellanea Agostiniani*. Roma 1931. 2 vols. Vol.2, 149-233, especially 182.

9 M.-F. Berrouard, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Evangile de Saint Jean* (Paris 2004), 19-20. (*Collection des Etudes Augustiniennes Série Antiquité* 170).

10 Cf. J. Huyben, 'De sermoenen over het Evangelie van Johannes. Bijdrage tot de chronologie van Augustinus' werken', in: *Miscellanea Augustiniani* (Rotterdam 1930), 265-274.

de eerste groep geopend. Samen met de 11 anderen in deze groep is de preek gehouden in dezelfde tijd als Augustinus de zogenaamde bedevaartpsalmen heeft becommentarieerd, geboekstaafd in de *Enarrationes in Psalmos* 119-133: vóór het jaar 411. De preek heeft opvallende parallellen met *sermo* 117 en passages in *In epistolam Johannis ad Parthos*. Bovendien zijn gedachtengangen te onderkennen die ook in het achtste boek van *De Trinitate* en in *epistula* 147 aan Italica en Paulina te berde zijn gebracht: gedachten waarin Augustinus zich als een apofatisch theoloog ontpopt. Ook sluiten de eerste paragrafen in tractatus 2 (over Joh. 1: 6-14) goed aan op de eerste verhandeling.

Augustinus koesterde overigens een geweldig hoogachting voor de evangelist Johannes. Aan het begin van de vijftiende verhandeling van zijn *In Iohannis euangelium tractatus*, zegt hij dat de evangelist Johannes, de adelaar, hoger dan andere evangelisten vliegt, de duisternis van de aarde verder onder zich laat en het licht van de waarheid met scherpere ogen aanschouwt.¹¹ In *De consensu evangelistarum* stelt hij dan ook vast dat waar de evangelisten Mattheus, Marcus en Lucas vooral de historische optredens van Jezus als mens weergeven, Johannes zich ver boven de drie anderen naar hogere sferen verheft en 'de heldere hemel bereikt om vandaar met zo'n scherpe en betrouwbare blik van zijn geest 'het Woord te zien, dat in het begin is'.¹² Hij wordt door Augustinus als de meest geprivilegieerde en intieme getuige van Jezus' persoon te berde gebracht: in het begin van de vijftiende verhandeling liet hij zich, zoals in *sermo* 117 ontvallen dat Johannes zich op de borst van de Heer had gevleid om de geheimen van Christus' hoge wijsheid zo goed mogelijk in zich op te kunnen nemen.¹³ Dankzij Paulus kwam Augustinus de drijfveer achter de incarnatie op het spoor: Gods nederigheid. Al hun monumentale inzichten in de goede levensorde ten spijt verwijt Augustinus in de *Confessiones* de neoplatonisten dat zij geen oog hadden voor het feit dat juist in Gods nederigheid de kiem van de menselijke vrijheid besloten lag. Christus' ontlediging en diens relativering van het eigen ego hierin was verwoord door Paulus in zijn hymne in de Philippenzenbrief (2: 1-11). Deze hymne bracht Augustinus uiteindelijk tot de verzuchting dat hij de Schoonheid, die Christus voor hem behelsde, te laat had liefgekreken.¹⁴

Zijn affiniteit met Johannes bracht Augustinus de ontzaglijkheid van het mysterie van de incarnatie bij.¹⁵ In de eerste preek van het *tractatus* omschrijft Augustinus Johannes dan ook als een berg, een grote ziel, die, naar psalm 71, de vrede heeft ontvangen en zich heeft laten verlichten door de Wijsheid zelf, om deze daarna aan de kleine zielen, de heuvels, te kunnen overdragen en hun gerechtigheid te doen

11 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 15.1.

12 *De consensu evangelistarum* 1.4.

13 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 18.1. cf. ook de opening van *sermo* 117.1.

14 *Confessiones* 10.6.

15 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 25. 16. 10; *ibidem* 12. 6. 29.

ontvangen.¹⁶ In feite vormt zijn beschrijving van Johannes in deze eerste preek een fraai voorbeeld van zijn getrouwheid aan een principe dat hij in *De ordine* reeds had verwoord. Hierin onderscheidt hij twee wegen om tot inzicht in de orde van de wereld, de kosmos en van de mens te komen: de weg van de rede (filosofie) en de weg van het gezag. Hij benadrukt in het laatste geval de rol van de leraar, die het goddelijk gezag en zo het inzicht bemiddelt. Johannes blijkt, jaren later voor hem *par excellence* degene te zijn, die, zoals hij in *De ordine* schrijft, door het goddelijk gezag, dat elk menselijk vermogen te boven gaat, de mens leidt en laat zien wat God drijft en wie God is.¹⁷

God in het bewustzijn

Gaan wij nu in op de vraag of God voor Augustinus de predikatief gemaakte ervaring is van verbondenheid tussen mensen. Wat bij een eerste lezing van het eerste *tractatus* direct opvalt, is dat Augustinus in 1.7, als hij zijn uitleg van Joh. 1: 1-5 pas goed begint, zijn gehoor onomwonden toevoegt dat hij slechts voor hun ogen verschijnt, maar God in hun bewustzijn zetelt.¹⁸ Maakt Augustinus zich schuldig aan de fallacy, waarin het menselijk bewustzijn, hier van zichzelf, met het woord 'God' wordt aangeduid? En doet hij dit ook niet als hij, bijvoorbeeld in *In epistolam Johannis ad Parthos* de *via amoris* uitdrukkelijk wil beschouwen als een kenweg die naar God leidt maar deze 'God' dus eigenlijk niet bestaat omdat hij slechts 'gebeurt' in liefde tussen mensen?

Augustinus' formulering: 'ille (God) conscientiis vestris praesidet' (1.7)' kan de indruk wekken dat de mens God kent in de mate waarin hij zich bewust is van zijn bewustzijn, en God dus met dit bewustzijn samenvalt. Toch is niets minder waar. Augustinus vat de *conscientia* expliciet op als plaats waar God zetelt en, plotiniaans en naar Mattheus 5: 8 tegelijk, het hart als kenvermogen waarmee niet-zintuiglijk waarneembare zaken worden gekend in de mate waarin het zich zuivert door onthechting aan sterfelijke en veranderlijke, zintuiglijk waarneembare zaken. Maar de *conscientia* valt niet met God samen, al zou deze zin, uit zijn context gerukt, wel zulks kunnen doen vermoeden. Het welbekende citaat van *Confessiones* 3.6.11, dat explicieter is over waar God zich in het menselijk innerlijk bevindt, biedt verheldering. Hier zegt Augustinus dat God hoger, innerlijker en dieper in hem is dan zijn hoogste en diepste 'ik'.¹⁹ De goddelijke aanwezigheid situeert Augustinus in *In Iohannis euangelium tractatus* 1.1.7 in de *conscientia*, hoger en dieper aanwezig in het 'ik' dan het 'ik' zelf. Deze goddelijke aanwezigheid maakt dat de mens als zodanig kan ervaren. Het is niet omgekeerd. Maar deze aanwezigheid wil niet

¹⁶ *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.1; 1.2; 1.4; 1.5; 1.6; cf. 1.7.

¹⁷ *De ordine* 2.9.27.

¹⁸ *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.7.

¹⁹ *Confessiones* 3.6.11.

zeggen dat de mens degene die hem heeft gemaakt, op wie hij lijkt en die in zijn *conscientia* zetelt, dus ook kan vatten met de vermogens waarmee hij zintuiglijk en onzintuiglijk kent. Het tegendeel is waar. God zetelt in de *conscientia*, maar is geen 'ervaring', die hiermee samenvalt. Bewustzijn van het eigen bewustzijn gaat samen met het besef dat God, *totaliter aliter*, juist groter is dan dit bewustzijn en dus onbegrijpelijk is.²⁰

Een vergelijking met Augustinus' *via amoris* dringt zich hier op. De *via amoris* blijkt volgens Augustinus de meest geëigende weg te zijn om ontvankelijk te geraken voor Gods wezen en werkzaamheid. In zijn *In epistolam Johannis ad Parthos* maakt de kerkvader duidelijk dat Gods wezen en werkzaamheid vooral begrijpelijk worden in de liefde, die handen en voeten moet krijgen in de wijze waarop mensen met anderen omgaan. Ook in zijn brief aan Paulina omschrijft hij de liefde als wezen van God en tegelijk als ruimte waarin God kenbaar wordt als de mens daarin verblijft.²¹ Zelfs in boek VIII van *De Trinitate*, drukt Augustinus de lezer aan de hand van 1 Joh. 2: 10 op het hart dat Johannes de volmaaktheid van de gerechtigheid niet tot stand ziet komen in een intuïtief aanschouwen maar in de liefde tot de naaste. Maar ook hier geldt dat God niet samenvalt met deze ervaring van liefde. Ook al heeft de liefde als kenvermogen en in haar hoogste vorm een aanmerkelijke meerwaarde dan kennis, of zelfs het geloof: God blijft, zelfs in liefde, voor de mens op aarde een mysterie. Augustinus ontkent in alle bovengenoemde werken dat de liefde het wezen van God volledig inzichtelijk maakt. Sprekend over de liefde blijft ook de ontkenning dat de mens in de liefde God volledig kent. De *via amoris* gaat samen met de *via negativa*, zoals het bewustzijn van het eigen bewustzijn ook juist samengaat met de bewustwording van Gods onbegrijpelijkheid.²² Dat hij Gods onbegrijpelijkheid juist in *In Iohannis euangelium tractatus* nastreeft bewijzen ook de massieve ouvertures in zowel tractatus 1 als 2. De reflecties over het menselijk bewustzijn zijn volledig ingebed in een omvattender exposé over Gods onbegrijpelijkheid. Dit brengt ons naar een mogelijk antwoord op de tweede vraag.

De onbegrijpende mens: twee vormen van menselijke ontoereikendheid

Bezinnen wij ons nu op de tweede kwestie. Is Augustinus een voorloper van Kant als hij benadrukt dat er geen enkele mogelijkheid is om buiten de structuren van ons waarnemen te treden teneinde het bestaan van God te bewijzen? We moeten

20 In wat Augustinus over *conscientia* en zintuiglijk waarneembare zaken zegt herkent men het onderscheid van Rahner tussen transcendentiaal en categoriaal kennen. Categorieel betreft het 'dit is dat', transcendentiaal behelst het 'ungegenständlich' meegegeven kennen dat we aan het kennen zijn. Met dank aan prof. dr. Henk Witte.

21 Cf. *epistula* 147.46.

22 Cf. P. van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian* (Leuven 2011), passim.

dit bevestigen. Reeds in het begin van zowel tractatus 1 als 2 betoont Augustinus zich in zekere zin een voorloper van Kant in zijn nadruk op de ontoereikendheid van de mens bij het streven God te doorgronden. Deze ontoereikendheid werkt hij op twee verschillende manieren uit.

Allereerst herleidt hij deze ontoereikendheid in *tractatus* 1 tot de behoefte van mensen God menselijk, al te menselijk te zien. Hier is de menselijke ontoereikendheid laakbaar. Aan het begin van de eerste verhandeling spreekt Augustinus namelijk twee soorten mensen aan: de *homo animalis* die de zin 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum' naar het vlees begrijpen ('secundum carnem sapiant') en de *homo spiritualis*, die zich tot het niveau van het geestelijk verstaan kunnen verheffen ('ad spiritalem intellectum erigere' (1.1).

Hier weerklinkt de weerzin die Augustinus al voor zijn doop in 387 tegen de antropomorfistische godsvoorstelling in de Noord Afrikaanse volkscultuur van zijn dagen had ontwikkeld. Op basis van beelden in het Oude en Nieuwe Testament werd ook in christelijke kringen in zijn tijd God beleefd als een persoon met een menselijk lichaam met gemoedstoestanden die aan mensen werden toegekend.²³ Één van de redenen waarom Augustinus zich rond 373 bekende tot het manicheïsme was dat de leden een diepe aversie hadden ontwikkeld tegen de antropomorfe godsbeelden, die zij nu juist in de katholieke godsbeleving dachten aan te treffen²⁴ Deze weerzin was nog versterkt door het lezen van de *libri platoniorum*, die hem leerden zien dat God 'geest' was en 'geest', zoals de stoïcijnen deden niet in termen van tijd, ruimte en materie moest worden geduid, hoe fijn en onzichtbaar ook.²⁵ De weerzin tegen elke vorm van antropomorf denken resoneert ook in het begin van de eerste verhandeling als Augustinus zegt geen zin te hebben de beginwoorden van het Johannes evangelie uit te leggen voor die mensen, die, 'ondergedompeld' in een al te zintuiglijk georiënteerd leven, niet anders kunnen dan het 'Woord dat God is' te vergelijken met een door mensen uitgesproken woord. Voor hen zwijgt hij liever. Ook in *sermo* 117, een preek tegen de arianen, waarin hij over dezelfde regels uit het Johannesevangelie spreekt, geeft Augustinus overigens aan te willen zwijgen. Maar hier is het om een andere reden. God is onbegrijpelijk, en daarom zwijgt hij liever voor God dan dat hij spreekt over God.²⁶ In *sermo* 117 spreekt hij toch omdat men hem anders zou kunnen verwijten dat het geheim van God zo geheim blijft dat niemand meer weet dat er sprake is van een geheim. In tractatus I spreekt hij ook voor degenen die het 'Woord dat God is' niet herleiden tot

23 D.L. Paulsen, 'Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses', in: *Harvard Theological Review* 83(1990), 105-116; D. L. Paulsen, 'Reply to Kim Paffenroth's comment', in: *Harvard Theological Review* 86(1993), 235-239.

24 *Confessiones* 3.7.12; 7.1.1

25 *De beata uita* 1.4; *confessiones* 7.9.13.

26 *sermo* 117. 5.7: 'Et quid facimus nos? Silebimus? Utinam liceret! Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur'.

een entiteit in de ervaarbare werkelijkheid. Of de reden voor het zwijgen nu een laakbare ontoereikendheid is of het streven naar verstillung vanuit het besef dat God onbegrijpelijk is: de ontkenning hier op aarde God te kunnen vatten ligt aan beide ten grondslag.

Augustinus onderscheidt dus, ook in *tractatus* I, een groep mensen, die uitsluitend bepaald worden door hun waarneming van de werkelijkheid in het aardse bestaan. Voor hen blijft God dus onbegrijpelijk, maar zijn daarom niet laakbaar.

In zijn vroege jaren had Augustinus gemeend dat Mozes God wezenlijk aanschouwd had. In het boek Numeri 12: 6-8 is namelijk opgetekend dat Mozes met God 'van aangezicht tot aangezicht' verkeerde (Num: 12: 6-8). In *epistula* 147 keerde Augustinus op deze schreden terug. Zelfs voor Mozes is God op aarde onkenbaar gebleven. Johannes' woorden over Gods absolute onkenbaarheid deden hem geloven dat zelfs Mozes God niet on-middellijk en wezenlijk zag, omdat ook Mozes te kennen werd gegeven dat niemand het wezenlijke schouwen van God op aarde kon overleven. In *De Trinitate* zou Augustinus dan ook Mozes' on-middellijke aanschouwing zien als aanleiding voor de profeet om verlangend verder te zoeken.²⁷ De nadruk op het zoeken geeft aan dat Augustinus het 'bezit' van God zelfs bij Mozes uitsloot.

Dit geldt ook voor Joannes. In de openingsparagraaf van *tractatus* I onderkent Augustinus dat Johannes uitgestegen is boven alles wat door het Woord gemaakt is om tot zijn uitspraak te kunnen komen. Hoewel Johannes de engelkoren oversteeg en volgens Augustinus uitgestegen is boven alles wat het woord gemaakt heeft (1.1; 1.5): hij bleef een mens: 'et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo' (1.1). Menszijn impliceert dus altijd de onmogelijkheid God in het vat van de taal of zelfs in het vat van het denken te kunnen gieten. Niet alleen de *homines carnales* maar ook geïnspireerde (*inspiratus*) mannen als Johannes zijn gevangen in de beperktheid van de concrete tijdruimtelijkheid van hun bestaan op aarde.²⁸ Maar tegelijk werkt Augustinus aan het besef dat mensen inspanningen moeten doen, om niet als *carnales* te blijven denken.

De ontoereikendheid van het woord

In het verlengde van zijn nadruk op de ontoereikendheid van het menselijk kenvermogen, benadrukt Augustinus vooral in *tractatus* 1 de ontoereikendheid van de menselijke taal. Hij bedt zijn bevestigende uitspraken in in uitspraken waarin hij ontkent dat de bevestigingen recht doen aan Gods wezen en werkzaamheid. Geschoold als retoricaleraar, is hij zich er van bewust dat de argumenten, aan de flanken' het sterkst dienen te zijn. Niet alleen uit de inhoud maar ook uit de structuur

²⁷ *De Trinitate* 2.17.28. Cf. *epistula* 147.33

²⁸ *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.5.

van zijn vertoog is dus op te maken dat hij meer negatief theoloog is dan men op grond van de weergave van zijn denken in klassieke handboeken gaat vermoeden.

Als voorloper van de negatieve theologie, werkt hij, direct na het exposé over het menselijk bewustzijn, eerst de onvergelykbaarheid van het Woord 'dat God is' met menselijke woorden uit (1.8). Voor gesproken menselijke woorden geldt dat zij klinken en vervliegen, maar het Woord, dat God is, staat in flagrante tegenstelling met de vergankelijkheid die in uitgesproken woorden besloten ligt.²⁹ Binnen dit apofatisch te duiden kader zoekt Augustinus een weg om het Woord dat God is enigszins voorstelbaar te maken. Hij postuleert een tegenstelling tussen het uitgesproken woord en het woord dat bij het horen van een vervliegend woord in het hart gaat leven. Op dit niveau is het de mens, zelfs als nog inzichten te herleiden zijn tot zintuiglijke waarnemingen, namelijk mogelijk God als 'onveranderlijk', 'alomtegenwoordig', 'eeuwig' te denken: predikaten die dus niet aan het gesproken woord toegekend kunnen worden, of aan zaken in de zintuiglijke wereld.³⁰ De depreciatie van het gesproken, want vergankelijk woord, is dus relatief. Het gesproken woord leidt immers, in weerwil van haar zintuiglijke ervaarbare karakter, tot de bewustwording van een aantal wezenskenmerken van God, die niet gebaseerd zijn op waarneming en ervaring. Zij leiden tot een 'intuïtie' van een bepaald wezenskenmerk van God, dat echter niet gelijkgesteld kan worden met een volledig begrijpen van God. Binnen dit apofatische kader trekt hij (1.8) in het kader van het streven naar enige voorstelbaarheid van God als (onvoorstelbaar) Woord ook de vergelijkingen tussen een plan (*consilium*), een voortbrengsel van de geest, dat pas zichtbaar wordt als het, bijvoorbeeld in de vorm van een bouwwerk of meubel aanschouwelijk is gemaakt.³¹ Het Woord (hoofdletter) is als een plan waarin alles in de kosmos, lichamelijk, geestelijk, zichtbaar en onzichtbaar, niet alleen besloten is maar waardoor het ook gemaakt wordt.³²

Maar zoals deze 'toenaderende' vergelijkingen worden voorafgegaan door een apofatische uitspraak, zo worden zij er ook mee afgesloten. Augustinus maakt dus gebruik van vergelijkingen om het Woord inzichtelijk te maken maar de gekozen structuur wijst uit dat hij aan de sterke flanken toch vooral de onzegbaarheid van Gods majesteit onverminderd overeind wil houden. Zoals hij zelf zegt in *sermo* 117: 'Niemand mag denken dat we door die gelijkenissen de kern hebben geraakt van

29 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.8.

30 'Wat leeft er in uw hart wanneer u zich een wezen voorstelt dat levend, eeuwig, almachtig, oneindig en alomtegenwoordig is, overal in zijn geheel (ubique totus) en nergens ingeperkt? Kortom: in het menselijk hart leeft iets anders dan het vervliegende want uitgesproken woord 'God' behelst. Voorstellingen in het hart zijn het woord over God dat in uw hart is. Blijvend is waarnaar verwijst, terwijl de klanken sterven (*In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.8)

31 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.9. Cf. *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.17 (bergmeubel).

32 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.13; cf. 1.9 en *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.10; 2.11; 2.13.

wat kinderen niet kunnen zeggen of denken.’³³ In 1.11 en 1.12 spreekt hij namelijk over de dwaling van de arianen, die het Woord niet als God zien, maar het als gemaakt beschouwen. Analooq aan hun idee dat God de Vader aan de Zoon in tijd vooraf moet gaan en de Zoon dus niet gelijk zijn aan de Vader, is volgens Augustinus in hun idee het Woord dus minder is dan God. Wat hij de arianen hier impliciet verwijt is dat zij zich in hun opvatting over het woord ‘woord’ te zeer laten leiden door de gedachte aan een menselijk, gesproken woord. Dit is inderdaad voortgebracht en niet gelijk aan de sprekende. Maar precies zoals hij in *sermo* 117 hen verwijt bij de voortkomst van de Zoon uit de Vader menselijk al te menselijk op te vatten en te zeer uit te gaan van natuurlijke verhoudingen op aarde, zo verwijt hij hen hier subtiel tegen de interpretatie van Joannes³⁴ in te gaan door een interpretatie te huldigen die te veel uitgaat van de wijze waarop op aarde een woord gesproken wordt. Hij verwijt hen een té menselijke voorstelling van zaken. Ze doen daarom op een zelfde wijze onrecht aan de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van Gods mysterie als degenen doen die aan God lichamelijke kenmerken en menselijke eigenschappen toekennen en er een antropomorfe voorstelling van God op nahouden. Arianen zijn de *homines carnales* dus gelijk.

... Verscheen niet als God en verdween niet als God maar verscheen als mens... (In *Iohannis euangelium tractatus* 2.4)

Ook *tractatus* 2 van *Iohannis euangelium tractatus* opent apofatisch. Reeds direct in het begin benadrukt hij dat het onmogelijk is het Woord in menselijke woorden te vatten is: ‘het gaat over Christus, over zijn onuitsprekelijke goddelijkheid die op bijna onuitsprekelijke wijze is verwoord’.³⁵ Ook herneemt hij de tegenstelling tussen alles op aarde dat sterfelijk, veranderlijk is enerzijds en anderzijds dit Woord dat steeds hetzelfde is en op dezelfde wijze.³⁶ Zo postuleert hij weer Gods onbevattelijkheid: niemand is immers in staat in een veranderende wereld zich eeuwigheid en onveranderlijkheid voor te stellen.³⁷ Onderliggend is de gedachte dat Joh. 1: 1-5 niet is geschreven om begrepen te worden, maar om de mens met zijn onvermogen tot enig begrip ervan te confronteren. Deze apofatische teneur heeft in *tractatus* 2 echter niet de nagalm die het in *tractatus* 1 heeft. In 1.18 stelde hij reeds dat mensen niet moeten wijken van de mens geworden Christus, opdat men komt tot Christus, het onbegrijpelijke Woord, door wie alles is gemaakt. Maar in *tractatus* 2 werkt hij de gedachte van *sermo* 117 uit dat als de mens niet in staat is het

33 *sermo* 117. 5.8.

34 Johannes schreef: het woord was God, dus dit is niet aan de orde. Datgene waardoor alles is gemaakt, is niet zelf gemaakt. Zonder hem is niets gemaakt (In *Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 1.11-12-13).

35 In *Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.1.

36 In *Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.2 (begin).

37 In *Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.2. (wie kan het bevatten?)

vleesgeworden Woord in goddelijke gedaante te bevatten, hij maar moet luisteren naar het Woord in menselijke gedaante.³⁸ In *tractatus* 2 zegt hij ook dat zolang de gelovige nog geen vast voedsel verdraagt en de geest nog niet helder genoeg is om het onuitsprekelijke te zien, hij zich moet vastklampen aan Christus, die kenbaar is omdat hij mens geworden is.³⁹ Zoals Gods onbegrijpelijkheid voor hem buiten kijf is, zo is Gods menswording dit ook. Het Woord, dat schept, is onbegrijpelijk. Het Woord, dat, vleesgeworden, de mensheid herschept, is onbegrijpelijk maar nabij.⁴⁰

Augustinus omschrijft, apofatisch, de incarnatie in *tractatus* 2 als het komen van de zon, die onmogelijk door de met erfzonde en hoogmoed bezoedelde en ziek geworden ogen direct kan worden gezien.⁴¹ Eenmaal mensgeworden, werd het de mensheid mogelijk God in zijn heerlijkheid te zien met zijn door de aarde beschadigde ogen.⁴² Toch werkt hij de incarnatie vooral uit in termen van het kruis, dat in deze verhandeling staat voor het middel waarmee mensen, die, levend in de wereld, de zee kunnen oversteken om naar het vaderland te komen.⁴³ Dat Augustinus het kruis met de nodige minachting bejegend ziet, wordt duidelijk in de tegenstelling die hij tussen christenen en filosofen veronderstelt. De laatsten hebben God in de schepping gezocht en gevonden, omdat, zoals gezien in *In Iohannis euangelium tractatus* 1.17, Gods onzichtbare eigenschappen zichtbaar en verstandelijk inzichtelijk worden in de schepping.⁴⁴ Maar zij aanvaarden uit hoogmoed dit kruishout niet en willen niets weten van de nederigheid van Christus, hierin tot uitdrukking gekomen.⁴⁵ Hier appelleert de kerkvader aan de gedachte dat voor de neoplatonisten de menswording van God een verlaging inhield, die weliswaar begrijpelijk is - geest treedt immers het domein van de materie binnen - maar daarom juist ridicuul. In navolging van Paulus specificceert Augustinus deze verlaging daarentegen juist nader als ontleding: een daad van nederigheid van God.⁴⁶ Zijn verwijt aan de filosofen hoogmoedig te zijn, hetgeen hij afleidt uit hun ridiculisering van het kruis. Hij veronderstelt dat de mens ontvankelijk raakt voor God door zélf nederig te worden zoals de mensgeworden God aan het kruis.⁴⁷

In deze reflectie vervlecht Augustinus bovendien het Christus-medicus motief. Augustinus laat in *tractatus* 2 in het midden of hij de menswording en het lijden

38 *sermo* 117.10.15.

39 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.3; 2.4.

40 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV.1.12.

41 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.2. Augustinus veronderstelt in *In Iohannis euangelium tractatus* 2.7 dat ook als iemand gewonde ogen heeft, hij nog altijd de muur kan zien die door zon beschenen wordt. cf. *Politeia* 514a–518d; Plotinus, *Enneaden* I 6, 9.

42 *In Iohannis euangelium tractatus* 2.16; cf. 2.7; cf. 2.2.

43 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.2; cf. 2.3.

44 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.3; 2.4.

45 *In Iohannis euangelium tractatus* CXXIV 2.4.

46 In *confessiones*. 7.9.14 is een haast letterlijke weergave van Fil. 2: 5-11 opgenomen.

47 Cf. *confessiones* 7.20.26 en *sermo* 142. 6.

van Christus aan het kruis als *antidotum* beschouwt tegen de hoogmoed van ieder mens afzonderlijk of ook als *antidotum* tegen de pandemische vorm en omvang van de hoogmoed die de geschiedenis vanaf de eerste mens hebben bepaald. In elk geval wordt de menswording dus meer in termen van genezing (*ordo sanandi*) dan als rechtvaardiging geduid.⁴⁸ Maar de mens neemt dus pas aan deze *ordo* deel als hij zich de grondhouding van nederigheid heeft eigen gemaakt, de drijfveer achter de menswording én het medicijn voor de mens zelf tegelijk, hem geschonken door de *medicus humilis*: Christus.⁴⁹

Waar Augustinus in *tractatus* 1 dus vooral Gods onbegrijpelijkheid evoceert, komt hij in *tractatus* 2, zonder deze onbegrijpelijkheid te verloochenen, de mensheid tegemoet in haar behoefte aan bevrijding door iemand die zachtmoedig, nederig en nabij is. Het kruis is daarbij geen ervaring van een object. Het staat voor de ontmoeting van de mens met Christus, waarin juist de mens zich met zijn ontstoken ogen, als geheel subject gaat constitueren. Maar deze ontmoeting heeft morele implicaties. De incarnatie impliceert de eerste fundamentele verantwoordelijkheid nederig te worden zoals mensgeworden God zelf, die tegelijkertijd als God volstrekt onbegrijpelijk blijft.

Conclusie

De vraag of wij God kunnen kennen is een vraag, die Augustinus zijn leven lang beheerst heeft. In elk geval is duidelijk dat hij zeker niet het inzicht onderschrijft, dat in de moderne theologie aan de orde is gekomen, namelijk dat met het woord 'God' een ervaring, bijvoorbeeld van verbondenheid en liefde, predikatief gemaakt in het bewustzijn, wordt uitgedrukt. Weliswaar stelt hij dat God zetelt in het bewustzijn, zoals gezien, maar dan wel als een mysterie voor de mens, wiens bewustzijn door God geschapen is, maar die hier niet mee samenvalt. Integendeel: veeleer vormen Augustinus' reflecties over het menselijk bewustzijn, te berde gebracht in *tractatus* 1 van *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, de opmaat tot reflecties over twee vormen van ontoereikendheid van het menselijk verstand, over de onmogelijkheid God conceptueel in woorden te vatten, ook al getroost Augustinus zich veel moeite middels vergelijkingen een besef van God als Woord te evoceren. Maar deze pogingen worden in *tractatus* 1 en 2 structureel ingebed in en dus overvleugeld door bespiegelingen over de onbegrijpelijkheid van God, hier juist als Woord, onvergelijkbaar met een menselijk, uitgesproken woord: een Woord, dat nog het beste te vatten is als men in de levensvoering en moraliteit de nederigheid betracht, die het Woord etaleerde toen het vlees werd. Want zo onbegrijpelijk het Woord, dat God is, voor Augustinus is, zo nabij is voor hem het Woord dat vlees werd en onder

⁴⁸ *In Iohannis euangelium tractatus* 2.16 dus vooral

⁴⁹ *sermo* 117.10.17.

de mensheid heeft gewoond. De menswording behelst voor hem vooral in *tractatus* 2 de manifestatie van een eigenschap van God die *par excellence* openbaarde in de menswording: die van de nederigheid: niet alleen een eigenschap van de mensgeworden God maar als zodanig ook een *antidotum* voor de hoogmoed, die de mensheid bepaalt.

Maar dan nog: of Augustinus nu in *De Trinitate*, *sermo* 117 of in de eerste twee tractaten van de *In Iohannis euangelium tractatus* over God spreekt: duidelijk wordt dat hij zoekt naar een taal waarin Gods onbegrijpelijkheid wordt geëvoceerd door te herinneren aan de Godservaring als een aan de zintuiglijke ervaring tegengestelde ervaring, een volstrekt niet in concepten te vatten *counter-experience*. Maar in weerwil van deze niet-conceptueel te vatten 'ervaring' (tussen aanhalingstekens), streeft hij er tegelijk naar de menswording als oproep te zien, zo nederig als God te worden. Zo onbegrijpelijk als God voor de mens op aarde zal blijven, zo zeker mag hij ervan zijn dat in nederigheid de verlossing van de wereld besloten ligt.

Thomas The ‘Unheard’ Preacher

In the course of last century more attention was drawn to the person and the life of St. Thomas Aquinas and to the context in which he lived. In the 1980s and '90s a growing attention to Thomas not only as a theologian but also as a exegete. After all, one of his main tasks as magister was *legere*, explaining the Scriptures, verse by verse. A considerable part of his oeuvre consists of Bible commentaries, either written by himself or in the form of *reportationes*, records of his lectures. Subsequently studies revealed in what way Scripture plays a central role also in Thomas' theological works. His theology is a *Biblical* theology: Scripture determines the structure as well as the content of his theology. If we recognize this, we are able to read Thomas' works with new eyes.

At the university of Paris Thomas has been *Magister in Sacra Pagina* twice: from 1252 to 1259 and from 1268 to 1272. In between he was appointed lecturer at the Dominican house of studies at Orvieto (1261-1265) and probably as study director in Rome (1265-1268). Besides *legere* the tasks of a magister were *disputare* and *predicare*.

Until recently there has been hardly any interest in the fruits of Thomas' third task as magister: preaching on Sundays and on the occasion of solemnities. These sermons that now have come to the surface again, had once raised a dust: when Thomas gave them. But thereupon, during seven centuries, these sermons were kissing the dust in Dominican libraries. This neglect is quite surprising, since Thomas was a Dominican, a member of the Order of the Preachers. Preaching was (and is) the core business of these mendicants.

Until the late 19th century these sermons were in fact forgotten and the sermons that were rediscovered then, have hardly received any attention. There are sermons by Thomas, however, that were never forgotten, namely the series of sermons on the Ten Commandments, the Our Father and the Hail Mary. These series concern sermons (*collationes*) preached by Thomas in Italy, presumably in Naples, in the vernacular. Unfortunately the original reports of these sermons are lost. All that we have of these series is a Latin translation. Even more, these sermons are not only translated, but also edited. Because of this some characteristic features of the sermons were lost, as will be shown below.

Besides, those serial sermons are not the sermons delivered by Thomas in the role and function of magister.

In December 2014 the Commissio Leonina published the critical Latin texts of Thomas' academic Sunday and special occasion sermons.¹ The project was led by Professor Louis Jacques Bataillon o.p. who became the unrivalled expert in this field. He has died in the peace of Christ on the 13th February 2009, in Paris, where he lived and worked.

With this article I would like to make the reader more acquainted with these sermons by looking into the matter of (1) where and when these sermons were given and what happened after that, (2) the structure of the sermons and (3) some of their characteristics. I conclude (4) by taking notice of the importance of these sermons.

1. The history of Thomas' academic sermons

During the academic year there were besides the Sundays some solemnities on the occasion of which a sermon was given. It is probable that at the time when Thomas lived in Paris the preaching on Sundays took place at *Saint Jacques*, the Dominican house of studies: *coram universitate*, which means that in principle all students and teachers were present. On solemnities, when the university was closed, the preaching was done in the chapel of the Franciscan Friars Minor. Then the audience consisted of students and teachers of the theological faculty.

In order to become magister a candidate had to meet the academic standards, of course, but he also had to deliver two *collationes* (sermons) or a *sermo* (morning sermon) and a *collatio in sero* (evening sermon). A magister had to preach regularly before the university. Thus Thomas preached as a magister several times a year. Magisters and bachelors took turns preaching. On Sundays and solemnities a sermon was given twice: a *sermo* in the morning, at the Eucharist, and at the

¹ Translations: English: Hoogland, Mark-Robin, *The Fathers of The Church, Mediaeval Continuation: Thomas Aquinas, The Academic Sermons*, Washington: CUA, 2010 (based on the provisional Latin texts); French: Torrell, Jean-Pierre, *Thomas d'Aquin, Sermons*, Paris: Cerf 2014; Dutch: Hoogland, Mark-Robin, *Thomas van Aquino, De academische preken* (in preparation)

Vespers, towards the evening, the *collatio in sero*. If the *sermo* was given by someone outside the house of his own Order, he was not obliged to give the *collatio in sero*. If he had preached in the chapel of his own house in the morning, he had to preach in the evening as well. That is how the arrangements were. Thomas' sermons that have been handed down to us in three parts, were therefore presumably held at the Dominican house, Saint Jacques.

During the sermon a secretary wrote down what the preacher was saying, every word. No sermons in Thomas' own handwriting or schemes of his have come down to us. The secretary's report and/or a copy of it is the only thing that remained. What happened with the written text after the Mass or Vespers, is not at all clear. The sermons delivered by Thomas in Paris are likely to be saved at first. But apparently rarely, if ever, anyone has taken another look at them. In any case, Thomas himself has never paid any attention to his sermons afterwards. Neither did he edit nor did he collect them, as for instance St. Bonaventure did. It may be the reason why Bonaventure's sermons have always been at the attention of many. Also other Dominican friars have done hardly anything with Thomas' sermons. There is only two collections of manuscripts of eleven academic sermons, brought together in the 16th century by Spanish Dominicans, called Salamanca and Sevilla. The 21 academic sermons edited now by the Commissio Leonina, were never before brought together. Three of these sermons were included, in an abridged or abbreviated version, in a collection of summaries and parts of sermons which were meant for Franciscan itinerant preachers. All three are Advent sermons: Sermons 03 *Abjiciamus opera* and 06 *Celum et terra*, which have been preserved as a summary, and Sermon 07 *Ecce ego mitto*, of which we only have a fragment. Almost all the other sermons in that collection are by the hand of Bonaventure.

Most of the academic sermons that stood the tooth of time were given in Paris. The sermons 03 and 07 mentioned above were certainly given outside Paris, probably respectively in Bologna and Milan. If these sermons are indeed Thomas's – they bear his name, and yet their authenticity is not absolutely sure – he may have delivered them as he was on the way from Naples or Rome to Paris. However, when exactly is not clear.

Then there are another four sermons of which we suppose, on the basis of their form, that Thomas gave them in Italy. It could have been whilst he was at Orvieto, between 1261 and 1265, but it is also possible that he gave them in Naples or even Rome.

Some of Thomas' academic sermons have been copied, but there are never more than four manuscripts of a sermon. This, contrary to the serial sermons: e.g. of the ones on the Ten Commandments we know of some 150 text versions! This variety makes it very difficult to determine which one is the most authentic, because copyists could have made mistakes or even made changes in the text that could

have been copied etc.. In case of the academic sermons the process of establishing which text is most accurate, is relatively easy. A number of sermons only exists in one manuscript. Though, even if there are only two text versions, they can be quite divergent. Sermon 06 *Celum et terra* is the clearest example: the one version contains references to Aristotle, whereas these are all absent in the other. Moreover, the version without the references has a third part that is missing in the other one.

It was only in the course of the 19th century that some of Thomas' academic sermons were rediscovered. In 1869 P.A. Uccelli published the Latin text of four of these sermons: 08 *Puer Iesus*, 14 *Attendite a falsis*, 17 *Lux orta* and 18 *Germinet terra*. Twelve years earlier Uccelli had published the *Summa contra Gentiles*. He clearly had experienced difficulties reading Thomas' handwriting; the text contained many mistakes. Likewise he had had problems deciphering the manuscripts of the sermons. This is not surprising, since the secretaries wrote along as Thomas preached and thus their hand was not all too legible. The typed up versions of the Sermons 08, 14 and 17 issued by J.B. Raulx in 1881 were more reliable.

The collection published by Raulx consisted of ten sermons. It contained six sermons that later on came out not to be Thomas's. Raulx had not included sermon 18, but he had admitted sermon 10 *Petite et accipietis*. Until today the authenticity of this sermon is doubtful. Here we touch upon the problem of pseudepigraphy.

Pseudepigraphy was not an unknown phenomenon in the 13th century. Thus writings gained more authority. So, although Thomas himself did not really bother about his academic sermons after he had delivered them, there are quite many sermons around that are ascribed to Thomas and even bear his name. In 1873 a book was published by John Ashley which contained an English translation of a whole collection of schemes and summaries of sermons which were allegedly Thomas's. This book has been reissued in 1996. However, it has come out that none of these are in fact Thomas' sermons.

As for sermon 10 – not a summary, but a complete sermon in three parts – it is rather complicated to ascertain whether it was delivered by Thomas or not. For, two independent sources from Thomas' time ascribe this sermon to him. For this reason sermon 10 is included in this collection by Bataillon. Questions about its authenticity rise on the basis of the atmosphere it breathes, its style as well as the content. The sermon is on prayer, but what is said in the sermon is at odds with what Thomas says elsewhere on this subject (in ST II-II q.83).

There are also doubts about the authenticity of some other sermons. Since I do not have all the information needed in order to cut the knot, I follow Bataillon's insights.² Nevertheless, there are some remarkable elements in this regard. For example, the Latin of sermon 20 *Beata gens*, on the Feast of All Saints, and sermon

2 It is quite probable, but not absolutely certain that the following sermons are Thomas': 03 *Abjiciamus opera*, 06 *Celum et terra*, 07 *Ecce ego mitto*, 13 *Homo quidam fecit*, 17 *Lux orta*, 18 *Germinet terra*, 19 *Beati qui habitant*, 20 *Beata gens* and 21 *Beatus vir*.

21 *Beatus vir*, on Saint Martin, is notably more simple than in the other sermons. An explanation could be that these are earlier sermons and that Thomas' preaching Latin developed over the years. The structure of sermon 17 *Lux orta* on the occasion of the Birth of the Blessed Virgin Mary is remarkably different from the structure in the other sermons. But maybe Thomas' Marian devotion inspired him to a greater creativity. The ending of sermon 13 *Homo quidam fecit* on the use of force in the conversion of unbelievers is totally contrary to what Thomas says in all his other works. This ending may well be a corruption by the secretary.

A handicap at establishing the authenticity of the sermons is the dating. Only in a few cases we can be sure when the sermon was given. Because of this the sermons cannot be put in a chronological order. Therefore the Commissio Leonina has ordered and numbered them consecutively according to the liturgical year: from Advent to Saint Martin.

2. The structure of the sermons

As for the composition and form Thomas' sermons do not differ from the sermons of his contemporaries. Thomas knew and made use of the *artes predicandi*, handbooks on how to preach that were widely spread and commonly used in the Scholastic era. Consequently, on these grounds their authenticity can neither be affirmed nor denied.

How then are the sermons structured? Eleven of the 20 sermons³ are in three parts: a *prothema*, a *sermo* and a *collatio in sero*. Two sermons consist of only a *prothema* and a *sermo*. Four of the sermons consist of a *sermo* only. Mainly because of their different form it is assumed that these four were given in Italy, also for friars and students – after all, these are original Latin sermons. Furthermore we have a fragment and two summaries, as was mentioned above.

The audience's attention was strained, it seems, for the sermons are rather long. Thomas' morning sermons, delivered at the Eucharist contain usually around the 2,300 words. He likely spoke a bit slower than someone speaking his mother tongue. His sermon therefore, would have taken about 25 minutes. Most of Thomas' evening sermons are a bit shorter: around 1,700 words.

In a sermon one Bible verse is meditated upon, from different angles. The structure of the homily is generally clear, or at least systematic. The *prothema* is the introduction to the sermon. It does not so much touch upon the theme of the sermon as such, but is rather a preliminary remark or the framework in which Thomas discusses the subject. E.g. sermon 14 *Attendite a falsis*: the sermon is about distinguishing the wolves dressed as innocent sheep and the true sheep, after Mt 7:15-16. In the

3 In the following Sermon 10 is left aside in view of its doubtful authenticity.

prothema Thomas underlines that we need spiritual strength to prevent us from being led astray.

The *prothema* is concluded by a prayer for help and inspiration:

“Let us ask God to enable us to say something about the progress of Christ for the honour of God and for the salvation of our souls.” (sermon 08 *Puer Iesus, prothema*)

Mostly this prayer is not recorded in its totality: after three or four words we read “*etc.*” The secretary took the opportunity to rest for a moment. The purport is nonetheless clear: Thomas asks for God’s inspiration, in order to be able to proclaim the Good News.

In the *sermo* and the *collatio in sero* the Bible verse is then dissected but not always explained. Sermons 13 and 14 are homilies, but most of the sermons are not. There the Bible verse directs the theme, but its function is mainly structuring the sermon. On the basis of the biblical text Thomas reflects on theological and spiritual issues. For instance in sermon 02 *Lauda et letare*, for the first Sunday of advent. The sermon is not about Zechariah 2:14 “Sing praise and be glad, daughter of Zion, for behold, I come and I will dwell in your midst, says the Lord.” The words in this verse are rather point of departure for Thomas to speak about aspects that directly or indirectly have to do with advent. For instance: he points out the gladness and joyfulness about the Lord’s coming and then continues to explain that three things are required for perfect gladness. Reflecting on the words “behold, I come” Thomas says that He comes in a visible way and that we are summoned to become enthusiastic and respond, because He is near. The Lord’s coming is also in the substance of his divinity. Thirdly, He is coming as a friend. This is not exegesis; in this time of advent Thomas rather uses this biblical verse for teaching something about aspects of the coming of Jesus Christ.

So, the Bible verse structures the subjects of the sermon. This form gives much freedom to the preacher to bring all kinds of subjects to the fore in his sermon. Moreover, this way of preaching helps the listener to remember the content of the sermon better, namely on the basis of the Bible verse.

At the beginning of the *sermo* Thomas maps out which steps he is going to take in the whole of the sermon. The *collatio in sero* is then the continuation of the *sermo*. Thomas may begin the *collatio in sero* with a brief recapitulation. We do not find a strict distinction, but the first point made by Thomas or the whole of the *sermo* is usually more meditative, whereas the next points or the last point of the *collatio in sero* contain more practical instructions, aimed at a virtuous life, the neighbour or making the right choices. Thus we see in the third and last point of sermon 09 *Exiit qui seminat* that Thomas addresses our emotional emptiness, the hardness of our hearts and our lustfulness as vices that hinder the sowing of God’s word in us. The sermon as a whole – or sometimes the *sermo* and the *collatio in sero* each –

consists in three or four parts and these are subsequently subdivided in three or four points: Thus the outline of the sermon remains relatively clear. However, sometimes the subdivision is more like a puzzle. The *sermo* of sermon 13 *Homo quidam fecit* beats the lot in this respect.

Of the three or four points made the first point is discussed most extensively. In several sermons point 1 even covers the whole *sermo*. The last point is sometimes only aimed at in no more than one or a few sentences – as if Thomas was in a hurry to finish on time. Insofar as we know there was no time limit or guideline. Only in sermon 20 *Beata gens* Thomas says literally at the beginning of the *collatio in sero* that there is just a little time for this part of the sermon. The result is that the structure of the sermon is adapted on the spot: he skips one of the announced points and another point is inserted into another one.

In general every *sermo* and *collatio in sero* ends with an expression of the hope that we will be led by Christ to the eternal glory. Every time this final saying comes rather abruptly. It follows directly upon the discussion of the last point: no conclusion, wrapping up or reference to the beginning of the sermon. These concluding words are all of identical import and therefore can be called a formula. In almost all cases it has not been written out – after some words we read “etc.” – or it has even been left out altogether.

3. Some characteristics

The first thing that catches the eye in these sermons, is their systematic form. They are of a clear structure, which is usually pointed out by Thomas.⁴

A second feature that could not escape our attention, is that the sermons are loaded with quotations from Scripture: Sometimes the particular book of the Bible and the chapter are mentioned by Thomas, sometimes it is without an explicit reference. These quotations show that for Thomas God’s word is central in the sermon; it is the focus of the proclamation. Often the Bible verses are only quoted in part. After a few words we read “etc.”, not because this was the way in which Thomas referred to these texts, but because the secretary then had a chance to breathe, so to speak. Quite a few times Thomas’ indication of the book of the Bible or the chapter is incorrect or the words recorded do not occur together in one verse in the Bible. Usually we can still find what Thomas had said, but in some cases it remains uncertain.

Verses from Old and New Testament are cited randomly. Moreover, Old Testament

4 E.g. in sermon 01 *Veniet desideratus* we see in a glance: *primo, secundo, tercio; primo, secundo, tercio; (1) primo, triplex, unus, unus, novam; quadruplex, prima, secunda, tercia, quarta; quadruplex, prima, secunda, tercia, quarta; triplici, prima, secunda, tercia; secundo, uenit Christus, item uenit, item uenit, tercio uenit, uenit ergo; (2) secundo, item, item; item, item, item; (3) tercio, primam, secunda, tercia*. In the English and Dutch translations mentioned above the structure is pointed out by ciphers in brackets following the indications given by Thomas. The Dutch also contains an outline at the beginning of each sermon.

texts are without any reluctance or further explanation related to Christ and the Blessed Virgin Mary. The ground for this practice is the belief that Christ is the fulfilment of God's promise and the hopeful expectation of God's people, as the Risen One himself reveals to the men of Emmaus (Luke 24:27). Since Scripture is the word of God, every sentence and even every word could have a deeper meaning, also outside its direct context; it contains the mystery of God which cannot be fathomed, only approached.

The Scripture verses do not all function in the same way in Thomas' sermons. Some determine the content, the structure or both. Thus we see how Thomas at the beginning of sermon 21 presents the steps he is going to take. These steps parallel Romans 8:30, but he does not make this explicit.

Concordances became more and more available in the 13th century. In these academic sermons we find clues that Thomas made use of a concordance in the preparation for his sermons. More than once he cites rather unknown texts and several times he quotes verses one after another that have one word in common.⁵

Besides references from Scripture we also find quotations from the Fathers of the Church in these 20 sermons, especially Augustine (50 times). Usually it is just one pithy sentence. Therefore the long quotation of St. Bernard at the beginning of sermon 09 *Exiit qui seminat* is remarkable. The Church Fathers are put on as authorities: not just so as to find "the" answer to a question that is raised by a Biblical text or life experience, but more in order to bring to the fore the riches of the divine wisdom that is revealed in Scripture and seen throughout creation. Different interpretations of Church Fathers are not harmonized, but stand next to each other.⁶ Also Aristotle is quoted by Thomas, in six of the sermons. He is invariably called "the Philosopher". He too is presented as an authority, but not in matters that can only be known through faith. It is interesting to see that Thomas does not mention Aristotle in sermon 11 *Emitte Spiritum*, the sermon on Pentecost, but that this whole sermon is structured along the Philosopher's four causes.

We do not find many quotations from other sources: some verses from the liturgy of the hours (from a hymn of a responsory) on a solemnity or the commemoration of a saint. In one of the sermons we read the famous saying, which we know as: "I am a man; nothing human is foreign to me."⁷ In the *collatio in sero* (under 1.2.5) of sermon 18 *Germinet terra* Thomas cites the legendary Saint Anthony's Letter.

5 E.g. *miles*, "soldier" in Sermon 12 *Seraphim stabant* (under 2.2.3) and *miser*, "wretched" in Sermon 13 *Homo quidam fecit* (*collatio in sero* paragraph 3.2).

6 For instance in the same Sermon 09, under 2.3: Chrysostom en Jerome.

7 Terentius, a playwright from Carthage, 2nd century BCE (in Sermon 15, *collatio in sero* under 2.2: *quia homo sum, nihil a me humani alienum puto*).

Thomas never wanders off. In these academic sermons we do not find personal experiences and relatively few examples and anecdotes. In these Thomas is always concise. Still we see that current affairs and topical issues are addressed. Thomas shows himself concerned and involved (cf. below).

Reading a sermon is not quite the same as hearing it and seeing the preacher, but we can certainly notice that Thomas was an animated preacher. For instance in his denials, as we already saw: “Did they seek dominion or temporal profit? Far from that.” And further on in the same sermon: “Should therefore the abstinence in marriage precede the abstinence of virginity? Definitely not.” And: “Is this making a distinction between people? No.”⁸ Thrice in these sermons we find the exclamation “*Karissimi/Karissime*,” most dear Brethren/Brother!⁹ What would this address have sounded like?

The reader may observe that Thomas is existentially engaged in the subject to which he draws the attention, especially when he speaks about the religious life and truthfulness. He is committed heart and soul to help his audience to live a good life, pleasing to God and salutary for the neighbour.

If there is humour in a sermon, it is quite subtle. In the *sermo* of sermon 17 *Lux orta*, for instance, Thomas plays with the words *virgo* and *virga*: virgin and twig.¹⁰ Another example is found in sermon 14 *Attendite a falsis* under 1.2.2, where Thomas contrasts the faithful insight of an old illiterate woman to the insight of the illustrious pagan philosopher Pythagoras; through her faith this little woman knows much more than this great and famous man. In sermon 16 *Inueni David* Thomas is ironic when he says that it is ridiculous to demand of someone to find people on the Petit Pont; it is after all the busiest bridge in Paris over the river Seine; one would fall over people there.

These sermons are obviously spoken language. Several times the audience is addressed directly, as “you” singular and plural: “You can say...;” “You ought to know...” etc.. Some sentences do not run properly or are grammatically incorrect. This should not come as a surprise, for Thomas speaks – and he speaks a foreign

8 Sermon 04 *Osanna filio David* under 1.2.3 *Numquid dominium uel lucrum temporale querebant? Absit. [...] Ergo coniugalis debet precedere uirginalem? Certe non. [...] Sed numquid est hic acceptatio personarum? Non.*

9 At the beginning of Sermon 06 *Celum et terra* (Prothema), Sermon 09 *Exiit qui seminat* (under 2.2.1) and Sermon 14 *Attendite a falsis* (under 1.2.2 (b)). We find the exclamation a fourth time, in Sermon 13 (under 2.3), where Thomas quotes Song 5:1.

10 In the hymn *Salve Mater fons ortorum* Mary is called *virga scala peccatorum* (twig along which sinners climb up). This hymn originates from the École de Notre-Dame in the 13th century and could have been well-known or even popular whilst Thomas was in Paris. In that case this pun is not so much a matter of sophisticated linguistic cleverness, but rather a play upon words which his hearers understood as a reference to this hymn.

language, Latin – and the secretary writes it down as he speaks and there is no editing process, unless a copyist makes alterations.

By means of these sermons Thomas puts into practice what he impresses upon his audience,¹¹ that they should generously share their insights with the people around them, for the sake of the truth and our veracity and the well-being and salvation of everyone. These sermons are on the one hand spiritual-theologically reflective – for the sake of the truth – and on the other hand at the same time practical – for the sake of our veracity: what we know and faithfully know must be put into practice, because it is good for now *and* in view of the hereafter. Hence, sermon 14 *Attendite a falsis* is not only a warning against wolves in the clothes of sheep, but also a call to keep ourselves far from hypocrisy.

Because of these characteristics Thomas' academic sermons are remarkably accessible, contrary to the academic sermons of some of his contemporaries, who in their sermons were showing off their erudition and their high level of literacy. It is not at all necessary to be a Thomas scholar or even a theologian to understand these sermons. Thomas avoids theological terms, with two or three exceptions. For instance in his Advent sermons we find that he uses the word *persona* for signifying the divine Persons but also in the sense of person as we do in our everyday language: a human person. In the other sermons *persona* does not have a theological meaning.

4. The importance of these sermons

Now that we have access to these academic sermons, we get a better view of St. Thomas Aquinas. With these 20 texts a genre that was for ages almost lacking is now represented. Thus we are able to gain a deeper insight in Thomas as a preacher and a teacher, as a religious friar and priest, as a believer, as a spiritual man. For these occasional or academic sermons are, unlike the serial sermons on the Creed, Our Father and Hail Mary, literal reports of the words that he spoke there and then – or at least as close as we can come to them. In a way, these sermons bring him back to life again; we can almost *hear* him preach.

Also from a theological point of view these sermons are interesting in more than one way. Nowhere in Thomas' oeuvre do we find a similar treatment of the Holy Spirit, Mary and the Church. Furthermore, we see how preaching and teaching/studying are connected. These sermons of Friar Thomas are clearly the fruit of study and contemplation. Thus he quotes St. Gregory in sermon 04 *Osanna filio David* (under 1.2): “[T]hey must draw by contemplation what they pour out by preaching, as Gregory says.” Moreover, the device of the Dominicans later became: *contemplari*

11 Sermon 08 *Puer Iesus* (under 3.2.3) and Sermon 15 *Homo quidam erat dives (collatio in sero)*, under 2.2)

et contemplata aliis tradere; i.e. they are called to contemplate the mysteries of faith and life and share the fruits of this contemplation with others.

The subjects in the sermons are clearly connected with Thomas' theology. As for the content we see the correspondence. However, the way of approaching the subjects in the sermons is somewhat different. These sermons are spiritual-theological texts. Here he wants to clarify some aspects of the mystery of God and humankind, not just for the sake of the truth, but foremost in order to show people how they are to live with Christ, here and now on earth and beyond.¹² Although the sermons themselves are systematic in structure, the line of thought is thematic or associative. In contrast, in his Scripture commentaries (*legere*), where Thomas also explains Scripture with Scripture, he basically points out the meanings of the text, verse by verse. There authorities like the Church Fathers, are explicitly mentioned and cited more often. Also in his theological works like the *Summa Theologiae* and the *Questiones Disputatae* (*disputare*) Thomas' focus is the truth, but there the point of departure is a question rather than a verse from Scripture.

With this we find that in his sermons Thomas avoids theological jargon. We hardly find any theological terms in these texts: he translated his insights in ordinary spoken language. In this way the greatest wisdom is not only made accessible for more people but can also be put into practice by more. The fact that *predicare* was one of the three regular tasks of a magister, makes clear that according to the opinion of that time theology was not meant to be practiced in ivory towers, but that it had to be translated for the improvement of the people's daily life with God and the neighbour. Preaching, i.e. proclaiming by making use of the available mass media of that time, was an integral part of the magister's teaching.

Thomas himself may not have given the sermons much thought after he had delivered them, maybe because he thought of them as practical applications for there and then and not meant for eternity, so to speak. But for us their value is much more; they are not just an appendage of his theological work, but form an integral part of it. These sermons indicate how according to Thomas God and people, Biblical studies, theology and a lived spirituality, truth, truthfulness, well-being and salvation belong together.

12 Cf. how Thomas in ST I 1,4 describes *sacra doctrina* as more (but not exclusively) speculative than practical.

Preken met Calvijn

1. Calvijn als prediker

In het testament, dat hij op 25 april 1564 gedicteerd heeft aan notaris Pierre Chenelat, heeft Johannes Calvijn betuigd dat ‘hij overeenkomstig de maat van de genade die God hem gegeven heeft, getracht heeft Zijn Woord zowel in de preken als op schrift zuiver te onderwijzen en de Heilige Schrift getrouw uit te leggen’ (CO 20,299). In commentaren, tijdens colleges (*praelectiones*) en in bijdragen aan de wekelijkse bijbelbesprekingen op vrijdagmorgen (*congrégations*) zijn verreweg de meeste bijbelboeken door Calvijn verklaard. Daarnaast heeft hij meer dan 4.000 keer de kansel van de Geneefse kerken St. Pierre, St. Madeleine en St. Gervais beklommen om vanaf die plaats de Bijbel uit te leggen en toe te passen voor de gemeente te Genève. Theodorus Beza schetst het volgende beeld: ‘Behalve dat hij van week tot week alle dagen preekte, preekte hij zo vaak als hij kon alle zondagen twee keer [...] hij heeft deze gang zonder onderbreking volgehouden tot zijn dood, en nooit heeft hij een keer overgeslagen behalve wanneer hij erg ziek was’ (CO 21,33).

Reeds voordat Calvijn zich in Genève vestigde, heeft hij gepreekt. Zijn biograaf Nicolas Colladon vertelt dat hij voorafgaand aan zijn vlucht uit Frankrijk in 1533, enkele preken gehouden heeft te Pont l'Évêque in de buurt van zijn geboorteplaats Noyon en dat hij tijdens zijn studie in Bourges gepreekt heeft in het nabijgelegen dorpje Lignièrès.

Op onverwachte wijze is Calvijn prediker te Genève geworden. In juli 1536 wilde hij slechts één nacht in de stad logeren. Guillaume Farel heeft hem echter opgezocht in de herberg en bezworen te blijven en mee te werken aan de reformatie. Calvijn

begon zijn werk in september als lector (*sacrarum literarum lector*) en nog voor het einde van het jaar was hij ook als predikant werkzaam, hoewel we niets vernemen van een inzegening met handoplegging of iets van dien aard. De eerste periode van het predikantschap in Genève eindigde abrupt in het voorjaar van 1538, omdat de predikanten door de Raad gedwongen werden de stad te verlaten. Calvijn kwam na enige omzwervingen terecht in Straatsburg en werd predikant van de Franse vluchtelingen die in deze stad een veilig heenkomen hadden gevonden. Tevens was hij docent aan het gymnasium en legde daar het Nieuwe Testament uit.

Een goed beeld van Calvijns prediking in Genève krijgen we pas na zijn terugkeer in september 1541. Na enkele weken werd de Raad een ontwerp van een nieuwe kerkorde aangeboden. Op 20 november 1541 aanvaardde de Algemene Raad de *Ordonnances ecclésiastiques*. In deze kerkorde wordt gesproken over 26 preken per week, verdeeld over de drie kerken in de stad. Het was de bedoeling dat Calvijn twee preken op zondag en een preek op maandag, woensdag en vrijdag voor zijn rekening zou nemen. De andere diensten zouden door de collega's vervuld worden. Korte tijd later preekte hij echter elke dag. Uit bezorgdheid voor zijn gezondheid bepaalde de Raad op 11 september 1542 dat Calvijn voortaan op zondag slechts eenmaal zou preken.

In oktober 1549 heeft de Raad besloten dat de frequentie van de preken op de werkdagen verhoogd zou worden van drie preken per week naar elke werkdag een preek gedurende het gehele jaar. Voor Calvijn betekende dit dat hij nu tweemaal op zondag en om de andere week ook op alle werkdagen preekte. Wanneer hij geen verplichtingen buiten Genève had en niet door ziekte geveld was, hield hij dus tien verschillende preken in veertien dagen.

Op enkele uitzonderingen na preekte Calvijn in de vorm van een *lectio continua* en brak daarmee – in navolging van de gemeente te Zürich en Straatsburg – met het perikopenstelsel, zoals dat door de liturgische kalender werd voorgeschreven. In zijn *Secunda defensio contra loachimi Westphali calumnias* (1556) geeft Calvijn aan dat deze keuze te maken heeft met het willen terugkeren naar de praktijk van de vroege kerk: 'Wat de perikopen (*sectiones*) aangaat, uit alle preken van de oude schrijvers blijkt duidelijk dat zij de bijbelboeken in hun geheel (*uno contextu*) voor het volk behandeld hebben' (CO 9,104).

In de zondagmorgendienst legde hij het Nieuwe Testament uit; voor de zondagmiddagdienst koos hij regelmatig een Psalm, waarbij de voorkeur uitging naar een Psalm die op dat moment nog niet berijmd was. Op de werkdagen werden de oudtestamentische boeken behandeld. In de loop der jaren heeft Calvijn onder andere Genesis, Deuteronomium, 2 Samuël, de grote profeten en een aantal kleine profeten, de synoptische Evangelien, Handelingen, 1 en 2 Korinthe, 1 en 2 Tessalonicenzen, 1 en 2 Timoteüs en Titus behandeld. Op 2 februari 1564 heeft Calvijn zijn laatste preek gehouden over een gedeelte uit 1 Koningen.

Pasen en Pinksteren betekenden voor Calvijn een onderbreking van de *lectio continua*. Hij preekte dan over de zogenaamde 'feeststoffen'. Ook onderbrak hij in de laatste lijdensweek de vervolgstof om het lijdensevangelie aan de orde te

kunnen stellen. De Raad had hiertoe in 1544 opdracht gegeven (CO 21,332; zie ook het schema in SC 7,LIII-LIV). Wat betreft de herdenking van Jezus' geboorte gold de regel, dat op de eerstvolgende zondag over Lucas 2 gepreekt zou worden, wanneer 25 december niet op zondag viel.

2. De overlevering en publicatie van de preken

Vanaf het begin van de Reformatie heeft een team van predikanten in Genève gewerkt. In het midden van de vijftiger jaren had Calvijn in de stad zelf zeven collega's en in de gemeenten buiten Genève – de zogenaamde 'églises de la campagne' – tien predikanten naast zich. Toch zijn alleen Calvijns preken voor het nageslacht bewaard gebleven. Uit de eerste jaren na zijn terugkeer in 1541 zijn slechts enkele preken bewaard gebleven. Twee preken over Psalm 115 en Psalm 124 zijn uitgegeven met behulp van de aantekeningen die een van Calvijns collega's, Jean Cousin, gemaakt heeft. De preken over Psalm 16:4, Hebreëen 13:13, Psalm 27:4 en Psalm 27:8 heeft Calvijn zelf bewerkt en gereedgemaakt voor publicatie. Niet alleen Jean Cousin, maar ook andere mensen hebben pogingen ondernomen om een afschrift te maken van de preken. In een brief aan Monsieur de Falais voert Calvijn in juni 1547 aan dat hij ontevreden is over het resultaat dat hij daarvan gezien heeft. Iemand als Jacques Dallichant is wel in staat enkele zinnen goed weer te geven, maar het uiteindelijke resultaat beantwoordt niet aan hetgeen hij ervan verwacht. 'Wellicht dat zich mettertijd iemand aandient die meer geschikt is'.

In 1549 hebben de diakenen een geschikte kandidaat gevonden. Denis Raguenier, een Franse vluchteling uit Bar-sur-Seine, was met zijn gezin in Genève komen wonen. Als snelschrijver kon hij een preek in steno opnemen. Vanaf zondag 25 augustus 1549, toen Calvijn begon met de grote serie preken over het boek Handelingen, heeft hij nauwgezet de preken opgenomen. De aantekeningen werden later met behulp van enkele medewerkers uitgewerkt tot preken op schrift. Denis diende de manuscripten van de preken zijn werkgevers ter hand te stellen. Als beheerders van de zogenaamde 'Bourse française', een diaconaal fonds ten behoeve van arme vluchtelingen uit Frankrijk, droegen de diakenen zorg voor de publicatie van de preken en de verspreiding daarvan onder de Franstalige geloofsgenoten. De winst gebruikten zij om de armen te ondersteunen.

Volgens eigen telling heeft Raguenier tot aan zijn dood in 1560 of 1561 niet minder dan 2.042 preken op schrift gesteld. Zijn opvolgers hebben nog eens 262 preken opgenomen, zodat in totaal ruim 2.300 preken zijn opgeschreven. Een deel van deze manuscripten is 'door een misdadige domheid van de bibliothecarissen' voor de prijs van oud papier verkocht. In de loop der jaren zijn verschillende banden teruggevonden.

Een belangrijk probleem bij het genre *preken* vormt de verhouding tussen het verslag in geschreven vorm en hetgeen daadwerkelijk is uitgesproken. Wanneer uit verschillende series het gemiddelde aantal woorden per preek vergeleken wordt,

kan geconcludeerd worden dat Raguenier steeds beter in staat was om Calvijns gesproken woorden op papier vast te leggen. Het gemiddelde aantal woorden per preek is door de jaren heen toegenomen van ongeveer 4.000 woorden tot ongeveer 7.000 woorden. Terecht heeft Karl Barth in zijn colleges over Calvijns theologie opgemerkt: '[...] der Niederschlag dessen, was er damals sagen wollte, in seinen Schriften und nachgeschriebenen Predigten ist die einzige Form, in der er heute mit uns reden kann' (K. Barth, *Die Theologie Calvins* 1922, Zürich 1993, 6). Eén van de uitgevers van Calvijns preken in de zestiende eeuw, Conrad Badius, heeft reeds gewezen op de beperkingen van op schrift gestelde preken ten opzichte van de preken die tijdens de eredienst beluisterd konden worden: 'Wanneer u dan ook bondige zinnen en onderbroken gedachtegangen aantreft, bedenk dan dat de houding bij het uitspreken (van een preek) het begrijpen van de bedoelingen erg vereenvoudigt. Wanneer preken gelezen worden, missen zij vaak de gratie die zij wel hebben, wanneer zij uitgesproken worden' (CO 49,XVII-XVIII).

Bij de uitgave van de colleges (de *Praelectiones*), was Calvijn zelf actief betrokken. De preken heeft hij nooit gecontroleerd of gecorrigeerd voordat zij werden uitgegeven. De uitgevers die reeds in de zestiende eeuw Calvijns preken in gedrukte vorm hebben uitgegeven, verklaren nadrukkelijk dat zij tegen Calvijns intentie in tot uitgave van de preken zijn overgegaan. Calvijn voerde steeds aan dat hij zijn preken voor de 'kudde' te Genève uitsprak en dat zij daarom niet in aanmerking kwamen voor verspreiding buiten Genève. Conrad Badius heeft in verschillende voorwoorden op prekenbundels de moeite beschreven die hij zich moest getroosten om de preken te mogen uitgeven. In het voorwoord op de *Preken over de Tien Geboden* schrijft hij: 'Calvijn wil graag dat alles wat wij het licht doen zien behoorlijk op zijn plaats staat. Daarom vindt hij het niet zo goed dat, wat hij simpelweg en ongekuist heeft gepreekt in een aanpassing aan de ruigheid van het volk (*s'accommoder à la rudesse du peuple*), zonder omhaal of fraaie inkleding, plotseling op papier komt te staan, alsof hij zou willen dat alles wat hij zegt telkens zomaar overal heen verspreid wordt en de wereld met zijn geschriften vervuld zou worden' (CO 25,597/598). De uitgevers voldeden echter graag aan het verzoek van degenen die niet het voorrecht hebben gesmaakt om Calvijn te horen met zijn eigen mond, om de preken uit te geven. De preken zijn niet alleen gelezen, maar ook gebruikt in erediensten. Beza schreef in het voorwoord op de Latijnse vertaling van de preken over Job: 'Ze zijn van zeer grote betekenis geweest voor de verst afgelegene Franse kerken. Ze werden zowel voor privé-gebruik als voor gebruik in het openbaar zozeer gewaardeerd, dat deze preken op heel veel plaatsen, waar de gemeenten meestal geen eigen herder en leraar hadden, in de gewone samenkomsten van gemeenten vanaf de kansel zijn voorgedragen' (CO 33,13/14).

De manuscripten van Raguenier vormden de basis voor de bundels preken die in de zestiende eeuw gepubliceerd zijn. Helaas hebben de zestiende-eeuwse uitgevers van Calvijns preken geen oog gehad voor de dienst die Raguenier bewezen heeft, door iedere preek nauwgezet te voorzien van de datum en in sommige gevallen zelfs van het dagdeel, waarop de betreffende preek gehouden is. Zij publiceerden

de preken (met uitzondering van de serie over Deuteronomium) zonder vermelding van de datum.

Alleen de preken waarvan een zestiende-eeuwse gedrukte uitgave voorhanden was, zijn in de negentiende eeuw opgenomen in de *Calvini Opera*. In deze uitgave ontbreken de tekstverwijzingen die in de zestiende-eeuwse uitgaven in de marge zijn opgenomen, alsook de inleiding op het gebed aan het einde van iedere preek. In de inleiding op het gebed vatte Calvijn de boodschap van de preek kernachtig samen.

Pas in de twintigste eeuw is het belang van Calvijns preken herontdekt. De preken die in de zestiende eeuw niet gepubliceerd zijn en alleen als manuscript bewaard zijn gebleven worden sinds 1936 uitgegeven in de *Supplementa Calviniana*. In de *Ioannis Calvini Opera Omnia Denuo Recognita* zullen de zestiende-eeuwse uitgaven van de preken opnieuw worden uitgegeven overeenkomstig de eisen die thans aan een editie worden gesteld. De uitgave van de *Plusieurs sermons* is in 2011 gepubliceerd.

3. Prediker en hoorders

Een prediker beklimt op die voorwaarde de kansel, dat hij ook zelf leert, wanneer hij anderen onderwijst. De prediking begint voor Calvijn met gehoorzaam luisteren naar Gods Woord: 'ook degene die onderwijst moet net zo goed als de anderen leerling zijn en Jezus dient de onderwijzer van allen te zijn' (SC 8,312). Een prediker mag niet naar eigen goeddunken spreken om daarmee mensen te behagen, 'maar wij zullen ons getrouw wijden aan de opdracht die wij van de Meester ontvangen hebben, zodat wij kunnen getuigen dat wij geen eigen gedachten hebben toegevoegd; dat wij geen andere zaken hebben voorgestaan, dan dat Jezus Christus alleen zou regeren en dat wij niets anders naar voren gebracht hebben, dan wat wij van Jezus en zijn apostelen geleerd hebben' (SC 8,159).

In zijn brieven vermeldde Calvijn meer dan eens dat hij zich na de avondmaaltijd terugtrok om de preek van de volgende dag voor te bereiden. In een preek uit Deuteronomium noemt hij zich 'een verwaande kwast' (*un outreucidé*), indien hij de kansel op zou gaan, terwijl hij tevoren geen blik in de Bijbel (*regarder au livre*) had geworpen en zou denken: 'God zal mij op dat moment wel iets geven om te spreken' (CO 26,473-474). In verschillende brieven klaagde hij echter dat hij te weinig tijd had om zich grondig te kunnen voorbereiden op de preken en colleges.

Prediking omvat meer dan alleen uitleg van de Schrift. Van de Geneefse predikanten werd niet alleen verwacht dat zij in staat waren een perikoop goed te exegetiseren, maar ook dat zij hetgeen daar beschreven wordt vruchtbaar konden maken voor de actuele situatie, waarin het Woord verkondigd wordt. Beide aspecten werden bij het toelatingsexamen tot het ambt van predikant aan de orde gesteld. Naast deze vaardigheden onderstreepte Calvijn het belang van een goede levenswandel van degene die preekt. Zodra de levenswandel niet meer in overeenstemming is met de inhoud van de preek, komt de geloofwaardigheid in het gedrang. Het is

de taak van een prediker dat hij in zijn levenswandel het goede voorbeeld geeft voordat hij spreekt en dat hij toont dat hij met een goed geweten het Woord van God uitdraagt. Paulus laat in 1 Timotheüs 6:14 zien dat het niet voldoende is dat de predikers spreken en op de juiste wijze onderwijs geven aan hen die aan hun zorgen zijn toevertrouwd. Hun leven moet daaraan beantwoorden: 'Want indien wij op de preekstoel als engelen zouden zijn en vervolgens een losbandig leven zouden leiden en men in ons leven niets dan verachting van God zou bespeuren, dat wij spotters en ijdele lieden zouden zijn, wat zou dat zijn?' (CO 53,614). Bij degenen die leidinggeven in de kerk dienen boodschap (*doctrine*) en de eerbare en heilige levenswandel (*la vie honneste et sainte*) onlosmakelijk met elkaar verbonden te zijn. Kennis van de 'doctrine' is niet voldoende voor een prediker, 'want wanneer een man oprecht leeft en voortreffelijke deugden bezit, maar vervolgens geen woord van zich laat horen, wordt hij wel voor christen aangezien, maar is hij geen herder (*pasteur*)' (CO 53,408-409).

Woord van God en prediking zijn in Calvijns theologie zeer nauw met elkaar verbonden. Zij die het Woord van God getrouw verkondigen moeten daarom aangehoord worden alsof God zelf uit de hemel tot de hoorders neerdaalt (CO 24,156). De kinderen in Genève dienden op de vraag of het noodzakelijk is dat er herders zijn, te antwoorden: 'Ja, en men moet naar hen luisteren en nederig de boodschap van de Here uit hun mond ontvangen. Wie hen versmaadt en weigert naar hen te luisteren, verwerpt Jezus Christus en scheidt zich af van de gemeenschap der gelovigen' (*Catechismus van Genève*, vraag 307). De prediking in het midden van de gemeente is het middel om mensen tot de zaligheid te leiden: 'Maar wij weten nu dat God niets hoger acht dan Zijn eer, en zij bestaat vooral daarin, dat de mensen Hem kennen en dat de arme zielen tot de zaligheid geleid worden. Laten wij ons dan niet verbazen, wanneer onze Here wil dat Zijn Evangelie met zo'n ijver verkondigd wordt, dat er niets is wat de loop daarvan kan verhinderen. Want het enige middel, waardoor de mensen tot de zaligheid kunnen komen, is onderwezen worden in de leer van het Evangelie' (SC 8,210-211).

Wat maakt nu een preek tot een preek? Waarin verschilt een preek van een college over een perikoop of een commentaar? Zowel in de context van de eredienst als de collegezaal gaat het om de uitleg van het Bijbelwoord. Echter, een goede uitleg van de tekst garandeert nog geen goede preek. Het beklemtonen van de noodzaak om in de prediking de boodschap van het Evangelie toe te passen op het leven van de hoorders, vormt een van de centrale thema's in Calvijns homiletische overwegingen. In de preek over Handelingen 6:1-6 confronteert hij zijn visie op de wijze waarop gepreekt moet worden met de mening van sommige hoorders: 'Zij zouden willen dat ik met gesloten ogen zou preken, dat ik er niet op zou letten waar ik ben, noch in welke plaats, noch in welke tijd.' In het antwoord op de mening van deze hoorders laat Calvijn zien dat het principe van toepassing overal in de Schrift aangewezen kan worden: 'Alsof allen die de opdracht hebben Gods Woord te verkondigen niet gehandeld hebben, zoals dat gebeurde ten tijde van de apostelen. Alsof de profeten de wet van Mozes niet op hun tijd hebben toegepast, alsof de apostelen niet dezelfde

stijl gevolgd hebben. En ook alsof wij niet zouden moeten letten op hetgeen God ons door Paulus beveelt, namelijk dat wij deze boodschap moeten toepassen al naar gelang wij de ergernissen, losbandigheden, zonden en uitspattingen zien die bij ons aanwezig zijn' (SC 8,212). Een prediker kan niet volstaan met: 'Kijk, zo is het', wanneer hij de 'simple doctrine' heeft verkondigd. Hij dient tegelijkertijd zijn hoorders aan te sporen (*exhorter*), en vurigheid (*vehemence*) te gebruiken, opdat de boodschap de harten nog levendiger zal beroeren (CO 53,416; cf. CO 54,291).

Wanneer een dienaar van het Woord de Schrift heeft uitgelegd en toegepast, wanneer hij met vurigheid gesproken heeft en aangedrongen heeft op de heiliging van het dagelijks leven voor Gods aangezicht, is zijn taak in Calvijns ogen nog niet voltooid. Zoals dit werk begint met de persoonlijke voorbereiding, dient het ook te worden afgesloten met een persoonlijk gebed 'en secret': 'Wij moeten onze mond niet alleen gebruiken om te preken, maar tevens dienen wij hem te openen om God te bidden, dat Hij degenen die aan onze zorgen zijn toevertrouwd, tot de zaligheid wil leiden. En zelfs wanneer wij zullen zien dat zij zich overleveren aan het kwaad, moeten wij bidden, opdat God getuige zal zijn van ons gezucht. Hoewel de goddelozen menen dat zij geen grotere vijanden hebben dan wij, dient God getuige te zijn van het tegendeel' (SC 6,174). Calvijn benadrukt twee aspecten van het ambt. Allereerst is de prediker boodschapper (*messagier*) en vervolgens voorspraak (*intercesseur*). Hij geeft ook de hoofdlijnen weer van het gebed van de prediker na de verkondiging. 'Nadat wij geprekeet hebben, moeten wij ons in de stilte terugtrekken en zullen wij bidden dat de boodschap die wij verkondigd hebben, niet door de goddelozen verworpen zal worden, maar dat het God zal behagen om hen terug te brengen in de goede richting, in plaats dat de satan hen daarvan afwendt' (ibidem). Wanneer Gods Woord door de mond van een prediker verkondigd wordt, veronderstelt dat een gemeente die bereid is te luisteren. Evenals in vele andere steden waren de bewoners van Genève door de Raad verplicht gehoor te geven aan de oproep middels de kerkklokken om tenminste op zondag en woensdag (*le jour de la priere*) naar een van de kerken te komen. Naar Calvijns overtuiging is een kerk daar aanwezig, waar niet alleen zuiver verkondigd wordt, maar het gesproken woord ook aangehoord wordt (*syncere praedicari atque audiri*, *Institutie* IV.1.9). Hij verwacht veel van zijn gemeente. De hoorders dienen de boodschap toe te passen op hun eigen situatie. Wanneer de gelovigen samenkomen in de kerk, bevinden zij zich in Gods leerschool en is het hun roeping goede vorderingen te maken. Met eerbied dienen de hoorders te luisteren naar degene die Gods Woord verkondigt en de boodschap 'en toute humilité' tot zich te nemen aangezien zij bij God vandaan komt. 'Wij moeten niet altijd op één niveau blijven. Wanneer wij vandaag onderwijs ontvangen hebben, moeten wij daarvan profiteren naar de maat van de kennis die wij daar ontvangen hebben. Morgen zal er weer een preek gehouden worden, en daarna een nieuwe lezing. Moet dat nutteloos zijn? Geenszins! Wij moeten deze kennis van God laten gelden. Naar de mate waarin het Hem behaagt ons te onderwijzen, zullen wij ook des te meer ontvlammen om Zijn heilige wil te volgen en te volharden in de leer van Zijn Woord' (SC 8,217).

De gemeenteleden horen de boodschap uit de mond van een mens die het woord tot hen richt. God zou ook zelf kunnen spreken (*se manifester du ciel*, SC 8,322; zie ook SC 5,195), of een engel kunnen zenden om de gemeente te onderwijzen, maar God heeft volgens Calvijn bewust gekozen voor de bemiddeling door mensen. De aandacht zou meer gericht worden op de bijzondere verschijning, dan op de boodschap. Tegelijkertijd wordt de gehoorzaamheid van de hoorders beproefd, wanneer zij Gods dienaren horen spreken, alsof zij Hemzelf horen spreken (*Institutie* IV.1.5). Ondanks het feit dat zoveel autoriteit wordt toegekend aan de prediking en de predikers, bepleit Calvijn geen blindelings accepteren van de boodschap. Calvijn staat een gemeente voor ogen, die de preek niet gelaten over zich heen laat komen, maar toetst aan Gods Woord: 'Wij hebben de Wet en de profeten, wij hebben het Evangelie; dat is de ware toetssteen om te beoordelen of de boodschap goed en zeker is' (SC 1,701).

In de praktijk bleek er een grote spanning te bestaan tussen de taak waartoe Calvijn zich geroepen wist en de realiteit van de gemeente te Genève. Hij was er van overtuigd dat op een felle wijze (*avec vehemence*) zonden en misstanden vanaf de kansel moesten worden aangewezen, opdat de hoorders nederig (*en humilité*) God om vergeving zouden vragen en hun leven zouden vernieuwen. Uit de notulen van het *Consistoire de Genève* wordt op vele bladzijden duidelijk hoe hoorders zich geërgerd hebben aan deze manier van preken. Vooraanstaande vrije burgers van Genève weigerden om door een 'ingehuurde vreemdeling' vanaf de kansel te worden aangesproken op hun levenswandel. Wel dient bedacht te worden dat de samenstelling van de gemeente in de loop der jaren veranderde. In 1536 moesten de hoorders die vertrouwd waren met de liturgie van de mis, gaan wennen aan een eredienst waarin de preek het centrum vormde. In de loop der tijd vonden vele vluchtelingen onderdak in Genève. Zij voegden zich bij de gemeente. Deze vluchtelingen hebben zich positief uitgelaten over de prediking van Calvijn. Kort na zijn aankomst te Genève heeft Louis Enoch, die afkomstig was uit Berry, verklaard: 'Wie weet niet dat de kerk te Genève, geleid door deze herder, als het ware een model is voor de zuivere dienst die God bewezen dient te worden, ter navolging voorgesteld aan alle naties?'

Te midden van deze vluchtelingen moet Calvijn iets beleefd hebben van zijn ideaal: prediker en gemeenteleden richten samen hun leven op Jezus. Kernachtig is dit verwoord in de preek over 1 Timoteüs 2:12-14: 'Hij [nostre Seigneur] heeft gewild dat ik als een trompet ben om het volk dat van Hem is in gehoorzaamheid om Hem heen te verzamelen, en dat ik bij de kudde behoort zoals de anderen. Wanneer dus mijn stem gehoord wordt, dan is dat opdat jullie en ik allen vergaderd zullen zijn om de kudde te zijn van God en van onze Here Jezus Christus' (CO 53,219-220).

* Een eerdere versie verscheen in *Calvijn. Handboek*, Herman J. Selderhuis (red.), Kampen 2008, 205-214.

Literatuur

Zie voor een overzicht van Calvijns preken, inclusief vertalingen: Wulfert de Greef, *Johannes Calvijn, zijn werk en geschriften*, Kampen 2006, 2^e herziene druk, 137-148 en 295. Toegevoegd dienen te worden twee preken over 2 Timotheüs 1:8-10 in Johannes Calvijn, *De eeuwige voorbeschikking Gods*, vertaald door W. Visser, Amsterdam 2009, 187-212.

J. Calvin, *Plusieurs Sermons de Jean Calvin*, COR V/8, W.H.Th. Moehn ed., Genève 2011.

CO = Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia (= CR vol. 29-87), G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss ed., Braunschweig, Berlin 1863-1900.

SC = Supplementa Calviniana. Sermons inédits, E. Mülhaupt e.a. ed., Neukirchen-Vluyn 1936-.

Wilhelmus H.Th. Moehn, *God roept ons tot Zijn dienst. Een homiletisch onderzoek naar de verhouding tussen God en hoorder in Calvijns preken over Handelingen 4:1 – 6:7*, Kampen 1996. Engelse vertaling: «God Calls Us to His Service». The Relation Between God and His Audience in Calvin's Sermons on Acts [THR 345], Genève 2001. Erwin Mülhaupt, *Die Predigt Calvins. Ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken* [AKG 18], Berlijn 1931.

Thomas H.L. Parker, *Calvin's Preaching*, Edinburgh 1992.

Over de auteurs

Prof. dr. A. (Bram) van de Beek is emeritus hoogleraar Symboliek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en lid van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen.

Prof. dr. P.J.J. (Paul) van Geest is hoogleraar Kerkgeschiedenis en Geschiedenis van de Theologie aan de Tilburg School of Catholic Theology en directeur van het Centrum voor Patristisch Onderzoek van Tilburg University en de VU.

Dr. M.R. (Mark-Robin) Hoogland c.p. is systematisch theoloog, lid van het Thomas Instituut te Utrecht en Provinciaal overste van de Congregatie der Passionisten; hij verzorgde een Engelse vertaling van de Academische Preken van Thomas van Aquino, en bereidt nu een Nederlandse vertaling voor.

Dr. W.H.Th. (Wim) Moehn is predikant van de hervormde wijkgemeente Centrum binnen de protestantse gemeente te Hilversum; hij promoveerde op een homiletisch proefschrift over preken van Calvijn, is betrokken bij de wetenschappelijke uitgave van Calvijns werken en verzorgde Ioannis Calvini Sermones, vol VIII, Plusieurs sermons de Jean Calvin.

Prof. dr. M. (Marcel) Sarot is hoogleraar Fundamentele Theologie aan de Tilburg School of Catholic Theology en decaan van deze faculteit.

Dr. H.J.M. (Henk) Schoot is hoofddocent Systematische Theologie aan de Tilburg School of Catholic Theology en directeur van het Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University).

Colofon

Dit is een uitgave van de Tilburg School of Catholic Theology

Preken met klassiekers.

Bijdragen themadag Tilburg School of Catholic Theology, 18 juni 2015.

Redactie: Henk J.M. Schoot

Vormgeving en druk: Vanderperk Groep, Groot-Ammers

Afbeelding voorzijde:

Museum Catharijneconvent: de vier kerkvaders Augustinus, Hiëronymus,
Gregorius, en Ambrosius (Bloemaert, 1632)

Utrecht, 2015

ISBN: 978-94-90393-50-2

In de kerkelijke verkondiging staat de uitleg van het Woord van God centraal. Om dat Woord te begrijpen en de hermeneutische distantie te overbruggen, heeft de prediker de exegese nodig. Maar ook kerkvaders en theologen bieden hulp. Want zij zijn het die het Woord in de geschiedenis van de kerk overleveren. Zij blijken vaak een verrassende, frisse en boeiende uitleg te geven aan de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament; een uitleg ook die gericht is op het hart, op het geestelijk leven. In toenemende mate wordt daarom de hulp van deze ‘klassiekers’ ingeroepen om het Woord vandaag verstaanbaar te maken. De groeiende aandacht voor preken uit de traditie heeft ervoor gezorgd dat er veel materiaal beschikbaar is waaruit de hedendaagse prediker kan putten. Bovendien zorgen de ontwikkelingen op internet ervoor dat dit materiaal ook steeds toegankelijker wordt.

Daarom organiseerde de TST op 18 juni 2015 een themadag over “Preken met klassiekers”. Op deze studiedag wilden we laten zien welke betekenis preken uit de traditie kunnen hebben voor de verkondiging van vandaag. We hoorden in het bijzonder van de Griekse kerkvaders, van Augustinus, van Thomas van Aquino en van Calvijn, en we lazen met behulp van de inleiders uit hun werk.

De lezingen die tijdens de themadag werden gehouden, waren gebaseerd op de bijdragen die nu in deze bundel zijn opgenomen. De bijdragen in deze bundel zijn uitgebreider dan de lezingen, en geven zo nog meer achtergrond bij het thema.